

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



SENTIMENTO E REFLEXÃO.
CRÍTICA DA IDENTIDADE NOS «FICHTE-
STUDIEN» DE NOVALIS

Fernando Manuel Ferreira da Silva

Orientador: Prof. Doutor José Manuel Miranda Justo

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Estudos
de Literatura e Cultura, especialidade de Estudos de Literatura e de Cultura
de Expressão Alemã

2016

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



SENTIMENTO E REFLEXÃO.
CRÍTICA DA IDENTIDADE NOS «FICHTE-STUDIEN» DE NOVALIS

Fernando Manuel Ferreira da Silva

Orientador: Prof. Doutor José Manuel Miranda Justo

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Estudos de
Literatura e Cultura, especialidade de Estudos de Literatura e de Cultura de Expressão
Alemã

Júri:

Presidente: Doutora Isabel Maria da Cunha Rosa Fernandes, Professora Catedrática e Membro do
Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor António Joaquim Coelho de Sousa Ribeiro, Professor Catedrático da Faculdade de Letras de Coimbra
- Doutor Diogo Falcão Ferrer, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
- Doutor Carlos Aurélio Ventura Morujão, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa
- Doutor Leonel Ribeiro dos Santos, Professor Catedrático Aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutora Fernanda Cândida da Mota Alves, Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor José Manuel Rosado de Miranda Justo, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador

Tese financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia

2016

ÍNDICE

Resumos

Lista de abreviaturas

Página de agradecimentos

Introdução.....1

I. A filosofia de Reinhold.

Acentuação e atenuação do conflito espiritual de Novalis.....15

1. O conflito espiritual de Novalis e a sua relação com a filosofia.....16

2. A Filosofia Elementar de Reinhold.....19

3. Influência da filosofia de Reinhold sobre Novalis.....32

II. A filosofia do Eu de Fichte,

ou a decisiva acentuação do conflito espiritual de Novalis.....35

1. Defesa e refutação do princípio da consciência de Reinhold.....37

2. A insuficiência linguística, e subsequente superação do princípio da consciência de Reinhold: sobre o «factum» originário e a limitação recíproca entre sentimento e reflexão.....49

2.1 Sobre interiorização e exteriorização
do Eu: para uma visão recíproca dos contrários.....54

2.2 A limitação máxima dos contrários.
A superação de Reinhold no prático, ou C como eixo e
fundamento de um princípio absoluto de toda a filosofia.....69

2.3 A acção originária do Eu
e o princípio absoluto de toda a filosofia.....76

2.4 O problema da filosofia de Fichte
enquanto um problema de linguagem.....90

III. O problema da auto-compreensão do Eu nos «Fichte-Studien».....	105
1. A génese do problema de uma compreensão do Eu nos «Fichte-Studien»: a conformação de filosofia e vida enquanto problema filosófico.....	105
2. O problema da compreensão do Eu em Novalis: a ilusão do espírito humano, ou a incorrecta síntese de sentimento e reflexão na intuição intelectual.....	112
2.1. A íntima reciprocidade de sentimento e reflexão na intuição intelectual.....	112
2.2. O problema de sentimento e reflexão como um problema circular, e a daqui decorrente natural ilusão do espírito humano.....	117
2.3. O fim da ilusão do espírito: a intuição intelectual e os máximos de sentimento e reflexão.....	128
3. O problema da acção originária do Eu.....	142
3.1. A mera igualdade dos contrários não é ainda a acção originária do Eu. Antevisão geral do problema.....	142
3.2. A dupla orientação dos contrários. A oposição que <i>tem de, mas não mais</i> pode ocorrer.....	148
3.3. O problema de uma visão recíproca entre contrários.....	160
3.4. A acção originária na reflexão, «a metade que é estritamente realidade». União e desunião entre sentimento e reflexão.....	179
1. Principais repercussões de uma união na desunião entre contrários, ou sobre união e desunião entre sentimento e reflexão.....	180
2. O Eu reflexivo e a idealidade.....	189
3. O problema da consciência em Novalis.....	193
4. A aplicação final da união e desunião da consciência, ou a questão da liberdade.....	207

IV. O absoluto enquanto problema da filosofia.

Origem, fundamento e fim da mesma.....	220
1. A origem da filosofia.....	223
1.1. O <i>beijo da filosofia</i> , ou realidade e idealidade da ligação entre filosofia e Eu.....	225
1.2. Necessidade da origem da filosofia.....	230
1.3. Carência da origem da filosofia.....	235
2. Sobre o fundamento, ou a possível impossibilidade da filosofia. O conceito de aproximação infinita e suas repercussões na questão de uma filosofia por princípios.....	239
2.1. A filosofia enquanto singular modo de pensar o fundamento absoluto.....	239
2.2. A filosofia como chama e obstáculo do Eu.....	246
2.3. A saciação relativa da filosofia, ou o conceito de <i>actividade infinita</i>	253
2.4. O proceder <i>sintético-analítico</i> da filosofia e a infinita <i>oscilação</i> do filosofar. As repercussões da negação do absoluto sobre a questão da possibilidade de um princípio absoluto de toda a filosofia.....	261
3. O fim da filosofia: vontade de viver e tendência de morte no filosofar.....	279
 Conclusão.....	 302
Índice Onomástico.....	315
Índice Temático.....	319
Bibliografia.....	325

RESUMO

No início da sua produção filosófica, a partir do Outono de 1795, o poeta Novalis colige uma longa série de anotações fragmentárias sobre a doutrina da ciência de Fichte, recolhidas sob a ampla designação «Fichte-Studien». Muitos, e não menos importantes são os temas aí abordados, todos versando a filosofia de Fichte. Mas este conjunto de manuscritos não serve o exclusivo propósito de ler criticamente a teoria fichteana, e muito menos o pensamento filosófico de Novalis nasce com os «Fichte-Studien»; o problema que preside à primeira filosofia de Novalis, e que impregna estes seus manuscritos, é um *problema maior, um conflito espiritual entre contrários, a saber, poesia (vida) e filosofia, ou sentimento e reflexão*, que Novalis vinha experienciando desde que frequentara as lições de Reinhold sobre Filosofia Elementar, em Jena (1790), que viria a ser decisivamente acentuado pela Doutrina da Ciência, de Fichte (a partir de 1793), e que só então vem a ser trabalhada nos «Fichte-Studien».

Nesta dissertação, procurar-se-á expor como Novalis resolve o seu conflito espiritual sob a forma de uma *teoria dos contrários*, à luz da leitura do mesmo problema em Reinhold e Fichte. A conclusão a que Novalis sobre isto chega é a hipótese de um *dinamismo recíproco, uma alternância viva e cumulativa entre contrários, a qual originará o Eu, e o lançará para a sua compreensão reflexiva de si próprio*; a saber, a proposta de unir *sentimento e reflexão, constituintes essenciais do Eu enquanto ser de contrários*, sob a forma de uma *união na desunião*, na qual coexistem a um tempo a *impossibilidade real* de unir os contrários e a *possibilidade ideal* de o fazer; uma proposta que levará Novalis a cindir-se dos seus Professores, e que dele requer uma profunda reflexão sobre a necessidade de repensar os conceitos de Eu, da identidade e do próprio pensar – uma genuína *crítica da identidade* –, que paulatinamente talha a imagem de Novalis como um pensador autónomo e original no seio do Idealismo Alemão.

Por fim, e porque o problema dos contrários é de facto um problema entre poesia e filosofia, e ainda porque os «Fichte-Studien» servem justamente o objectivo de acentuar o conflito espiritual do poeta *mediante a filosofia*, Novalis transporá este mesmo *dinamismo recíproco da união na desunião* dos contrários para a questão do *filosofar*. No filosofar, enquanto pensar natural do humano, se procurará ver a possibilidade de um superior estrato de auto-compreensão do Eu: por um lado, na constatação de que Eu e filosofia nascem no mesmo momento, e que nesse momento ambos ganham uma actividade subjectiva, mas rompem também com a unidade originária, que sempre tentarão recuperar através dessa mesma actividade, e através do pensar dos contrários; por outro, na recondução da questão dos contrários, da noção de dinamismo recíproco, ao pensar filosófico, segundo o que à possibilidade de a filosofia alcançar o absoluto da reunião dos contrários, sempre se opõe a impossibilidade disto mesmo; por fim, à conclusão de que à filosofia e ao Eu não resta senão progredir por uma saciação relativa do absoluto, ou uma aproximação infinita a este, uma *insuficiência* que para Novalis se traduzirá numa tendência de auto-supressão, de *morte* do pensar e

da linguagem da filosofia, que por fim levará a um gradual apagamento e dissolução da imagem do Eu. Esta dissolução, este fim de curso da filosofia, dirá Novalis, é uma transição para *uma nova consciência, uma nova linguagem, uma nova vida do Eu* – a reescritura de uma nova *existência poética do Eu*, que para este significa o retorno possível a uma idade áurea do ser humano, e para Novalis a resolução possível do seu conflito espiritual.

Palavras-chave: Novalis, Fichte, sentimento, reflexão, poesia, filosofia

ABSTRACT

At the onset of his philosophical production, by the fall of 1795, the poet Novalis writes a long series of fragmentary annotations on Fichte's doctrine of science, collected under the broad designation of «Fichte-Studien». Various, and not at all unimportant are the themes therein approached, all of them dealing with Fichte's philosophy. But Novalis' intention with this set of manuscripts was not solely to critically read Fichte's theory, nor does Novalis' thought arise with the «Fichte-Studien»; the problem that presides over Novalis' first philosophy and which pervades these manuscripts is *a greater problem, a spiritual conflict between opposites, namely, poetry (life) and philosophy, or feeling and reflection*, a conflict which Novalis was experiencing ever since he had attended Reinhold's lectures on Elementary Philosophy, in Jena (1790), which would be irreversibly enhanced by Fichte's Doctrine of Science (from 1793 onwards), and only then would be addressed in the «Fichte-Studien».

In this dissertation, we shall attempt to determine how Novalis solves his spiritual conflict under the guise of a *theory of opposites*, in light of his reading of the same problem in Reinhold and Fichte. Novalis' conclusion is that of an hypothesis of a *reciprocal dynamism, a living and cumulative alternation between opposites, which shall originate the I and inaugurate its reflexive self-understanding*; namely, the hypothesis of uniting *feeling and reflection, essential components of the I as a being of opposites*, under the form of a *union in disunion*, wherein a *real impossibility* of uniting the opposites and an *ideal possibility* of doing so simultaneously coexist; a proposition which shall lead Novalis to part from his Professors, and involves a profound reflection on the need to reassess the concepts of I, of identity and thought itself – a *genuine critique of the self* – which gradually carves the image of Novalis as an autonomous and original thinker within the scope of German Idealism.

Lastly, because the problem of the opposites is indeed a problem between poetry and philosophy, and furthermore because the «Fichte-Studien» were intended to enhance the poet's spiritual conflict *through philosophy*, Novalis shall apply this very *reciprocal dynamism of a union in disunion* of the opposites to the question of *the act of philosophizing*. In the act of philosophizing, as man's natural thought, Novalis will try to discern the possibility of a superior level of self-understanding of the I: on the one hand, by realizing that the I and philosophy arise conjointly, and in that moment both acquire a subjective activity, but at the same time they break away from the original unit, which they will always attempt to recover through that activity; on the other hand, by readdressing the question of the opposites, the notion of reciprocal dynamism, to philosophical thought, according to which the possibility of philosophy attaining the absolute of reuniting the opposites is always opposed by the impossibility of this happening; lastly, by concluding that both philosophy and the I are left with no alternative but to progress through a relative satiation of the absolute, or an infinite approximation to the latter, an *insufficiency* which to Novalis shall translate into a tendency of self-suppression and *death* of philosophical thought and language, which in

turn shall lead to a gradual effacement and dissolution of the I's image. This dissolution, this end of the course of philosophy is, according to Novalis, the transition towards *a new consciousness, a new language, a new life of the self* – the rewriting of a new *poietical existence of the I* which, to the I, signifies the possible return to a golden age of the human being, and to Novalis the possible resolution of his spiritual conflict.

Keywords: Novalis, Fichte, feeling, reflection, poetry, philosophy

LISTA DE ABREVIATURAS

A – SCHULZE, Gottlob Ernst: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, hrsg. von Kant-Gesellschaft, Reuther & Reichard, Berlin, 1911.

AA – KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin, Georg Reimer.

AS – SCHELLING, F. W. J., *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

BrH – HEGEL, G. W. F., *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von Johannes Hoffmeister (3 Bde.), Berlin, Akademie-Verlag, 1970.

ErRVV – ERHARD, Johann Benjamin, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, hrsg. von Hellmut G. Haasis, München, Carl Hanser Verlag, 1970.

FddI – OESCH, Martin (Hrsg.), *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes (1794-1804)*, Würzburg, Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann, 1987.

FiG – FUCHS, Erich; LAUTH, Reinhard; SCHIECHE, Walter: *Fichte im Gespräch* (6 Bde.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978.

FiGA – FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012.

FiW – FICHTE, Johann Gottlieb: *Fichtes Werke* (11 Bde.), hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

HaN – HAMANN, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, hrsg. von Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart, Reclam Verlag, 1998.

HeW – HEGEL, *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

HuW – HUMBOLDT, Wilhelm von, *Werke* (5 Bde.), hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1969.

I – SCHELLING, F. W. J., *Ideias para uma filosofia da natureza*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

K – NIETHAMMER, Friedrich Immanuel: *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, hrsg. von Wilhelm Baum, Wien, Turia + Kant, 1995.

KS – SCHLEGEL, Friedrich, *Kritische Schriften*, hrsg. von Wolfdietrich Rasch, München, Carl Hanser Verlag, 1964.

NS – NOVALIS, *Schriften. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel (3 Bde.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

PJ – *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten*, hrsg. von F. I. Niethammer und J. G. Fichte, bey Christian Ernst Gabler, Jena u. Leipzig, 1795-1800.

ReB – REINHOLD, Karl Leonhard: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (2 Bde.), hrsg. von Faustino Fabianelli, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

ReVV – REINHOLD, Karl Leonhard, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789, 2. Auflage, 1796.

StA – HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe* (6 Bde.), hrsg. von Friedrich Beissner, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966-1969.

UA – FRANK, Manfred, *›Unendliche Annäherung‹. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

Dedico esta Dissertação de Doutorado a todos quantos, com maior ou menor participação, mas com igual amizade e solicitude, me auxiliaram na confecção da mesma. À minha família, cujo constante apoio e compreensão muito me ajudaram a persistir; à Mónica (e família), cuja infinita paciência, amor e benevolência, neste e noutros trabalhos, serve de sustentáculo à minha carreira académica e à minha vida; e ao Prof. Dr. José Manuel Miranda Justo, sem cuja amizade, orientação e bons conselhos eu não poderia ter trazido este trabalho a bom porto.

Um agradecimento final ao apoio que me foi facultado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), indispensável para a boa feitura da presente Dissertação.

Fernando M. F. Silva

Introdução

Comummente, aceita-se que os principais escritos de um autor são aqueles que compõem o corpus visível da sua obra e enformam a imagem deste aos olhos dos seus críticos e leitores, e que, por conseguinte, a imagem que se tem de um autor não é senão a prova consumada daqueles escritos, a que até se poderão aduzir certas circunstâncias de vida, ou idiossincrasias próprias do autor, mas que não são mais do que provas dessa mesma correspondência. Assim é o caso de muitos autores; e assim pode ser visto, até certo ponto, Friedrich von Hardenberg – Novalis (1772-1801) –, poeta alemão cuja vida, embora curta, atravessaria as importantes fases do idealismo alemão e do primeiro romantismo, e cujas obras mais representativas, publicadas ou não em vida do autor¹, por certo nos dão uma imagem hoje consabida do mesmo. Nessa imagem, Novalis figura ora como poeta e teorizador, o Novalis do círculo romântico de Jena, íntimo amigo de Fr. Schlegel, L. Tieck, Schleiermacher (sobre os quais há inúmeros estudos comparativos²), ora como o místico vate dos «Hinos à Noite», ou o romancista do *Ofterdingen*; e justamente assim é visto o poeta por grande parte dos seus leitores críticos, os quais à volta desta imagem agregam núcleos de análise como a teoria do romance, do fragmento ou do conto, a ideia de uma poética mágica, o misticismo, a religião, o amor, a história, a antropologia e até a medicina e a matemática, todos estes temas que, a par de muitos outros – numa palavra, da enciclopedística –, são com inteira justeza associados e atribuíveis a Novalis, e por si só perfazem já uma imagem real, porque visível, do nosso jovem poeta.

Menos comumente, porém, surge uma outra noção, segundo a qual cada autor tem um *corpus de obra invisível* que é parte da imagem do autor e, mais ainda, poderá até contribuir ou para uma nova construção, ou para o acabamento dessa imagem.

As primeiras premissas desta noção são evidentes, e carecem de pouca explicação, tantos são os exemplos disponíveis; pois, por certo, todo o autor terá no seu espólio obras inacabadas, deixadas em fragmento ou em projecto, não-publicadas ou pela sua inesperada morte, ou por decisão própria, ou ainda por uma miríade de outras

¹ De entre as obras mais significativas, embora «Blumen», «Glauben und Liebe» (1798), «Blüthenstaub» (1797/98) e os «Hymnen an die Nacht» (1800) tenham sido publicados durante a vida do autor, o romance *Heinrich von Ofterdingen* foi publicado imediatamente depois da sua morte, em 1802.

² Para além destes, seus contemporâneos e conhecidos, destacam-se ainda estudos comparativos entre Novalis e Eichendorff, Blake, Goethe, Keats, Hölderlin, Nietzsche, entre muitos outros.

razões – e não é difícil imaginar que tais obras sejam em si de relevância, e que ajudem a perfazer a obra do autor. Aliás, Novalis, pela sua morte precoce, pela sua posição civil, entre outras razões, é também disto um bom exemplo, e várias são as suas obras que se inscrevem nesta categoria.

Mas pode acontecer, e *esse é o caso de Novalis*, que neste corpus haja *algo mais*, a saber, uma obra ou obras que pela sua singularidade, pela sua envolvimento no decorrer da formação do autor, ou até pela sua póstuma publicação, possam ser vistas como singularmente importantes na obra desse autor, e, não obstante, especialmente propensas a serem omitidas; isto é, pode acontecer que, de entre essas obras, já de si menos visíveis, haja porém algumas *de pelo menos igual importância às publicadas*, e portanto relevantes para a análise ao curso reflexivo do autor; ou ainda que a relevância destas seja de tal modo evidente, que a análise das mesmas possa até ter a vantagem de *iluminar a obra visível desse autor* – e que, porém, justamente devido às características atrás mencionadas, as faça ser particularmente esquecidas ou até negligenciadas pela crítica desse autor, e portanto obrigue a referida imagem do autor a sempre se quedar incompleta.

Um tal caso, verdadeiro em todas as acepções acima referidas, é o do longo conjunto de fragmentos filosóficos recolhidos sob a ampla designação de «Fichte-Studien», que Novalis coligiria entre 1795 e 1796 – uma obra fulcral para a compreensão da génese dos primeiros motivos do pensar filosófico de Novalis, e cuja negligência³, ainda hoje sentida, é apenas produto da ainda maior negligência a que é votado todo um importante período na formação do jovem poeta e filósofo (o período entre 1790 e 1795).

Por um lado, e com respeito aos «Fichte-Studien» em si, tais omissões são até certo ponto explicáveis em razão da *tardia*, e apenas *parcial* publicação dos fragmentos filosóficos de Novalis, o que não aconteceria até 1901 (na edição de E. Heilborn⁴), e 1906 (na edição de J. Minor⁵). A prova disto, aliás, está na leitura dos importantes

³ Mas não só os «Fichte-Studien» foram negligenciados; pois, por força da tardia descoberta de grande parte da obra filosófica de Novalis, também os hoje designados «Philosophische Studien», de 1797, os «Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen», de 1798, os «Freiberger Naturwissenschaftliche Studien», de 1798/99 e até o colossal *Das Allgemeine Brouillon*, de 1798/99, foram muito tardiamente descobertos e ordenados sob a forma em que hoje os conhecemos – e, por conseguinte, também aos primeiros conjuntos de manuscritos, que se enquadram no âmbito teórico e temporal desta tese, dedicaremos alguma atenção.

⁴ Novalis, *Schriften, Kritische Neuauflage auf Grund des handschriftlichen Nachlasses*, hrsg. von E. Heilborn. 2 Theile in 3 Bänden. Berlin, 1901.

⁵ Novalis, *Schriften*, hrsg. von J. Minor, 4 Bde. Jena, 1907. 2 Aufl. 1923.

textos de Haussmann sobre a recepção da obra de Novalis, que enfocam o período entre 1800 a 1900⁶, e à luz dos quais não é difícil perceber que poucas são as obras anteriores a 1910 que sequer mencionam qualquer aspecto de uma filosofia de Novalis – quanto mais de uma sua filosofia anterior a 1795. Aliás, mesmo as singulares exceções a isto, como as de Dilthey, Haym ou Schubart, entre outras,⁷ fazem-no porém num contexto marcadamente biográfico, de análise ao pensador *Novalis*, e não ao *pensador* Novalis, e portanto nunca no sentido de afirmar *uma filosofia do autor* – o que nos leva a concluir *que antes do início do século anterior, e de forma aparentemente bastante natural, não só a obra filosófica de Novalis não ganhara ainda a dimensão que lhe era devida, como não fora reconhecido a Novalis sequer um pensamento filosófico propriamente dito.*

Mas, por outro, este atraso não explica tudo. Pois vários são os anos após o virar do século que insistem em nos dar escassas referências ao *problema de uma filosofia de Novalis*, e menos ainda ao da importância dos primeiros anos da formação filosófica do poeta; e até os textos de Haussmann, publicados em 1912 e 1913, incorrem eles próprios no erro que nos dão a conhecer, não fazendo à data sequer referência a uma possível filosofia de Novalis, que não uma por detrás da sua mais importante reflexão poética. A crítica, diz o próprio, focava-se ainda e sempre na vida, na poesia de Novalis – focos que nunca deixariam de se fazer sentir, e que ainda hoje ocupam as maiores preocupações da crítica do poeta; e a *filosofia de Novalis, dir-se-ia, continuava a não existir – nem a filosofia (dos anos) dos «Fichte-Studien», nem a anterior*; e ainda demoraria até que a influência das edições de Heilborn e Minor, e mesmo essas não imediatamente, viessem a inaugurar, se não uma sólida, pelo menos uma algo dispersa, *mas nova* vertente da crítica novaliana – a primeira segundo a qual *Novalis é propriamente visto como um filósofo* –, de que são melhor prova, entre outros exemplos, as importantes obras de Friedell, Hartmann, Lichtenberger ou Simon⁸, e que abririam para outras semelhantes em tema. Aliás, mesmo depois disto, a posterior recepção da

⁶ Haussmann, J. F., «German estimates of Novalis 1800-1850», in *Modern Philology*, Vol. 9, No. 3, (Jan. 1912), pp. 399-415, University of Chicago Press, 1912; e Haussmann, J. F., «Die Deutsche Kritik über Novalis von 1850-1900», in *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 12, No. 2 (Apr. 1913), pp. 211-244, University of Illinois Press, 1913.

⁷ Dilthey, Wilhelm: «Novalis», in *Preußische Jahrbücher* 15, 1865, S. 596-650, ou in: Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, Göttingen, 1965 (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 191), S. 187-241; Haym, Rudolf, *Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes*, Berlin, 1870, pp. 324-390; Schubart, A.: *Novalis' Leben, Dichten und Denken*. Auf Grund neuerer Publikationen im Zusammenhang dargestellt. Gütersloh, 1887.

⁸ Friedell, Egon: *Novalis als Philosoph*, München, 1904; Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1. Teil, Berlin, Leipzig 1923; Lichtenberger, Henri: *Novalis*. Paris 1912; Simon, Heinrich: *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*. Heidelberg 1906.

filosofia de Novalis, embora já inaugurada, seria sujeita como que a *diferentes vagas de interesse, e nunca se manteria homogênea*, ao contrário das questões da poesia, literatura, entre outras, no mesmo autor. Assim, com efeito, poder-se-ia dizer que as obras citadas, pioneiras que são, lançariam um certo assomo de interesse pela filosofia de Novalis; mas este assomo apenas duraria aproximadamente até ao fim da década de 30, e seria preciso esperar até ao valoroso trabalho de edição de P. Kluckhohn e R. Samuel, em 1960⁹ – a primeira que apresenta já os «Fichte-Studien», o «Allgemeine Brouillon», entre outros grupos de fragmentos, na sua actual ordem – para que nova importância fosse dada a uma reconhecida, mas ainda muito negligenciada filosofia de Novalis. Para isso, muito contribuiria também o quase simultâneo *Novalis als Philosoph*, de Theodor Haering¹⁰; e a par desta obra, os não menos centrais contributos de M. Frank¹¹, Gaier¹² ou Molnár¹³, aos quais acresceriam vários outros, sem dúvida a par da crescente visão de Novalis como um importante membro na conjuntura teórica não só do Romantismo, *mas também do idealismo alemão*. E se este surto seria com efeito mais longo, estendendo-se até ao início do nosso século, nos últimos anos, porém – e salvo nobres excepções –, ele vem uma vez mais decaindo e perdendo interesse, se não tanto enquanto tema de pequenos ensaios ou investigações, pelo menos enquanto motivo de trabalhos de investigação de maior fôlego, destinados a tentar compreender as originárias motivações de um pensamento filosófico de Novalis.¹⁴ Pois há ainda

⁹ Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Weite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Ausgabe in 4 Bdn. und 1 Begleitband. Stuttgart, 1960.

¹⁰ Haering, Theodor, *Novalis als Philosoph*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954.

¹¹ Frank, Manfred: »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. 2. Auflage Frankfurt am Main 1998, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, pp. 485-532; pp. 769-862; Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989 (pp. 248-287); Frank, Manfred: *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

¹² Gaier, Ulrich, *Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition*. Max Niemeyer, Tübingen, 1970.

¹³ Molnár, Géza von, *Romantic Vision, Ethical Context. Novalis and Artistic Autonomy*, Vol. 39, University of Minnesota Press, 1987; Molnár, Géza von, «Novalis' »Fichte Studies«. *The Foundations of his Aesthetics*. The Hague, Paris 1970 (Stanford Studies in Germanics and Slavics, Bd. 7).

¹⁴ Entre as excepções a esta negligência, ressaltamos contudo: Loheide, Bernward, *Fichte Und Novalis: Transzendentalphilosophisches Denken Im Romantisierenden Diskurs*, Fichte-Studien-Supplementa 13, Amsterdam – Atlanta, 2000; Stanchina, Gabriella, *Il limite generante: analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Milano, 2002; Panno, Giovanni: *Movimento della relazione e Schweben nelle Fichte Studien di Novalis*, Imprimatur, 2007; Krüger, Manfred, *Novalis. Wege zu höherem Bewusstsein*, Stuttgart: Freies Geistesleben, 2008; Struzek-Krähenbühl, Franziska, *Theorie der Sprache bei Novalis*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2009; Dumont, Augustin: *L'opacité du sensible che Fichte et Novalis: théories et pratiques de l'imagination transcendentale à l'épreuve du langage*, Diss. Grenoble, Millon, 2012; Jones, Kristin Alise: *Revitalizing Romanticism: Novalis' Fichte Studien and the Philosophy of Organic Nonclosure*, Diss. Harvard University, 2013, ou ainda os trabalhos de Dalia Nassar: *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, University of Chicago

quem veja em Novalis um poeta, um autor de corpo inteiro, mas não tanto um filósofo – e mesmo concedendo essa hipótese, nunca um filósofo cuja filosofia possa ser dissociada de outros interesses ou focos mais visados pela sua crítica, ou cuja filosofia, por isso mesmo, se possa sustentar pelo seu próprio pé; e portanto, infelizes circunstâncias como as anteriores podem de facto ter contribuído para a anterior noção, e tanto o fizeram, que há ainda leitores de Novalis para quem a anterior e muito resumida história da recepção da obra filosófica de Novalis bem poderia nem ter existido, tão cientes estão de uma origem filosófica na mundividência do poeta, quanto o estavam aqueles que, há cerca de século e meio, desconheciam a obra filosófica do poeta.

A anterior breve história da recepção dos «Fichte-Studien», e de algumas outras obras fragmentárias deixadas invisíveis pela crítica, serve pois pelo menos o importante propósito de notar uma lacuna senão em toda a crítica à filosofia do autor, pelo menos *naquela crítica que se debruça sobre a primeira filosofia do mesmo*, e assim *chamar a atenção para a existência de um sub-corpus da obra de Novalis*. Mas, claro está, perante tais omissões da primeira obra filosófica de Novalis, e com ela de todo um período de maturação filosófica que a antecede, não pode visar o presente trabalho inverter ou corrigir a anterior crítica; pois, por certo, o corpus visível da obra do autor sempre será a imagem *primeira, porque consabida* de Novalis, e por conseguinte, sempre recolherá a maior parte do interesse da crítica – e isso, não de todo injustamente; pois poeta, Novalis *sempre* o foi, e nunca deixaria de o ser¹⁵; e que Novalis seria não só poeta, mas ao mesmo tempo *filósofo*, e isso com aparente naturalidade, mostram-no sobejamente bem, entre outros, os mais tardios «Blüthenstaub» (1797/98), o «Allgemeine Brouillon» (1798/99) ou o «Christenheit oder Europa» (1799), peças que muito bem atestam os anteriores motivos da crítica novaliana. Mas, não querendo negar isto, é porém minha opinião que Novalis é por excelência um autor multifacetado, e que por conseguinte há no autor, como na sua obra, diversos planos de análise; isto é, *há no autor, como em poucos outros, uma outra imagem*: uma imagem mais desconhecida, porque *anterior* à que se conhece, e porque quase desprovida de documentos que a testemunhem (a qual se forma entre os muito precoces anos de 1790 e 1795); e com essa outra imagem surge um *outro foco de interesse*: um foco menos visível, e portanto

Press, 2014; «Reality Through Illusion: Presenting the Absolute In Novalis», in *Idealistic Studies*: Vol. 36, Issue 1, pp. 27-45, e «Interpreting Novalis' 'Fichte-Studien'», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84 (3), pp. 315-341, 2010, entre outros que a necessária economia deste escrito nos proíbe de mencionar.

¹⁵ Os primeiros poemas que chegaram até nós datam de Outubro de 1788, aos dezasseis anos, os últimos de Dezembro de 1800, três meses antes da sua morte.

menos considerado, mas, justamente por ser originário no autor, decisivo para a compreensão do todo da imagem de Novalis, o qual se centra *na obra cuja análise aqui empreendemos, os «Fichte-Studien»», de 1795-96.*

Propõe-se o presente escrito, pois, lançar um mais cuidado olhar ao dito corpus invisível da obra de Novalis, e provar por este olhar que na sua origem como pensador, *Novalis não era apenas um poeta, antes era, já então, e não só mais tarde, também um filósofo, e isso não de modo inteiramente dissociável do seu ser-poeta;* que mesmo o pensamento exclusivamente filosófico de Novalis está longe de ter nascido apenas com as referidas obras, ou até já com os «Fichte-Studien», *antes é muito anterior a todos estes, e data já do início da década de 90;* e por fim, dadas estas novas dimensões no autor, reconhecer que tanto o pensamento filosófico como o não-filosófico de Novalis, como a subsequente análise destes, muito dependem do escrutínio deste período temporal e da produção teórica daí resultante (os «Fichte-Studien»), e que por isso muito terá a perder a crítica do autor se insistir em omitir a importância desta obra e período, e destes não lograr extrair novos dados em prol de uma mais consolidada explicação do restante curso reflexivo de Novalis.

A justificação desta *diferente opção de análise*, não só *com respeito à importância destes aspectos para a crítica de Novalis, mas com respeito aos malefícios que a sua negligência acarreta*, é aliás óbvia, e pode ser explicada em consentaneidade com o decorrer desta mesma dissertação.

Assim, com efeito, até ao Outono de 1795, início dos «Fichte-Studien», não se encontra no corpo da sua obra, mais ou menos visível, sequer o mínimo vestígio de uma preocupação com filosofia. À luz deste facto, concluir-se-ia até que Novalis não teria até à data uma filosofia propriamente dita, e muito menos seria um filósofo no sentido mais rigoroso do termo, e que só com os «Fichte-Studien» o jovem poeta se afirmaria um filósofo de pleno direito – o que, por sua vez, apenas provaria o facto de que os problemas que estão na base dos «Fichte-Studien» são especificamente contemporâneos à própria obra, e tê-la-iam motivado directamente.

O caso, porém, é bem diferente, e isso em relação a todos os anteriores aspectos. Pois mesmo na parte menos visível da obra de Novalis, onde estão inseridos os «Fichte-Studien», há que *recuar ainda mais*, até um ponto ainda mais recôndito e esquecido na formação do jovem Novalis, para poder começar a testemunhar a origem dos problemas abordados nesse escrito; sem um tal recuo, os próprios «Fichte-Studien», que têm de

surgir como o dealbar da escrita filosófica e da reflexão expressa de Novalis, vêm-se falhos de um fundamento sólido.

O ponto a que me refiro compreende o período entre 1790 e 1792. Durante este tempo, Novalis, a par de um grupo de notáveis jovens filósofos, entre os quais Niethammer, Erhard, Feuerbach ou Forberg¹⁶, devotar-se-iam em Jena, durante um curso de Direito, ao *estudo da filosofia*; estudo esse que se repartiria, sem excepção de nenhum dos companheiros, pela filosofia de K. L. Reinhold, professor de todos eles (nos referidos anos de Jena), e depois pela filosofia de J. G. Fichte. As opiniões dos estudantes sobre estes edifícios filosóficos, como sempre acontece, dividir-se-iam; mas se no caso daqueles, cada qual trilharia com maior ou menor dificuldade a sua senda filosófica, no caso específico de Novalis, ambos esses autores, e as leituras e aturado estudo das respectivas filosofias – a Filosofia Elementar e a Doutrina da Ciência – paulatinamente lançariam o jovem poeta num tortuoso mas muito *decisivo dilema espiritual*, que o instaria à prossecução do estudo da filosofia, e que o acompanharia durante muitos anos (porventura, ainda então irresolvido, até à sua morte).

Entre este conflito e a ocorrência dos «Fichte-Studien» distariam ainda cerca de cinco anos; mas, para nós, da explicação teórica desse conflito espiritual até à da simples ocorrência do primeiro escrito filosófico de Novalis, é um *pequeno passo*. Assim, e para começar a elencar os conteúdos desta dissertação, tentar-se-á demonstrar que *o primeiro contacto de Novalis com a filosofia de Reinhold faz despontar no poeta um problema, tanto quanto uma solução para esse mesmo problema*: um problema, porque o contacto com a filosofia, e mais concretamente com a filosofia elementar de Reinhold, que trabalha a delimitação do domínio do saber filosófico em relação a outros domínios, e a subsequente possibilidade de uma autonomização ou absolutização da filosofia, traria Novalis à constatação de que, bem ao contrário de um tal modelo filosófico, a sua vida de poeta estava votada à desordem, à dispersão da sua própria fantasia, que até então se apoderara da sua existência, e que só agora, com o contacto oposto da filosofia, e com a necessidade da implementação em si do mesmo, se fizera sentir. Mas também *uma solução*, porque ao perceber Novalis que a sua vida carecia de um tal *modus operandi* filosófico – o da sistematicidade, da ordem, da regularidade apodíctica –, Novalis percebe também que só a própria filosofia, o filosofar, lho poderia

¹⁶ Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), Johann Benjamin Erhard (1766-1826), Johann Paul Anselm von Feuerbach (1775-1833) e Friedrich Karl Forberg (1770-1848), não tendo sido os únicos companheiros de curso de Novalis, foram por certo alguns dos mais notáveis. Sobre o desenvolvimento e a ligação destes autores com o trilho teórico de Novalis, tratará também esta dissertação mais adiante.

legar, e isso, ainda que tal solução apenas fosse alcançável mediante a própria prossecução, e até acentuação do problema *na filosofia*; de outro modo, não haveria oposição com a natureza de Novalis, e esta natureza incorreria nos seus anteriores hábitos. Interessa propor pois que, para Novalis, *a filosofia crítica da sua época apresentava-se como solução para um problema que ela própria suscita, ou então como problema numa questão em que ela própria se apresenta como única solução possível*; e com isso brota no jovem poeta a convicção de que o problema da sua vida, embora originariamente poético, tinha porém de ser resolvido *mediante a filosofia*, e isso através da extremização desse mesmo problema filosófico, até que dele pudesse relevar uma vez mais a solução para a poesia. A alternativa, dir-se-ia pois, passava por *perseguir a solução da filosofia pelo problema da filosofia, mediante o pensar do pensar, a filosofia da filosofia*. *E é aqui, a partir do conflito interior por isto propiciado, e da evolução que este conflito toma nas cartas de Novalis, que teremos de procurar as origens do pensamento filosófico de Novalis*; pois, ver-se-á, é este primeiro contacto com a filosofia em geral, mas sobretudo com a filosofia da época, a filosofia crítica, que levaria Novalis a divisar os traços estruturais do seu problema, e a lançar as bases do seu futuro pensamento filosófico; e por tudo isto, importa desde logo inquirir no capítulo a este tema dedicado (Cap. I) a possível relação aqui estabelecida, a fim de situar o (então ainda silencioso) pensamento de Novalis no seio do que viria a ser a aplicação deste problema à sua efectiva filosofia, nos «Fichte-Studien», e no seio do ainda maior enquadramento problemático de toda a época do idealismo.

Assim, creio, se começa a dispor o campo dos «Fichte-Studien»: os «Fichte-Studien» teriam de vir a ser o *resultado final* da anterior cumulação entre filosofia como problema e solução de um conflito espiritual.

Mas se, até 1792/93, uma tal disposição era ainda *parcial*, o que definitivamente pôs em marcha, em Novalis e não só, a acentuação de tal cumulação operada por Reinhold, foi *a filosofia de Fichte*, a saber, *a refutação e subsequente radicalização fichteana da teoria de Reinhold, e a influência que isso mesmo teria sobre a filosofia nascente do jovem Novalis*, e de outros jovens filósofos da época. E isto, por *duas razões*. *Primeiro*, porque, enquanto jovem filósofo, sempre teria de ser importante para Novalis perceber como Fichte procede a uma tão decisiva refutação, e empreende a sua própria proposta de um princípio absoluto de toda a filosofia – e isso, há que reiterar, sê-lo-ia não apenas para Novalis. *Mas para Novalis em específico*, a filosofia de Fichte, a sua crítica à insuficiente proposta de absolutização da filosofia por parte de Reinhold,

a sua proposta de uma doutrina da ciência e subsequente sugestão de uma terminologia nacional à imagem desta: todos estes, embora decisivos impulsos para a sua filosofia, são, sobretudo para Novalis, que sabia estar a resolução do seu problema dependente da acentuação da filosofia, como que *passos mais e mais distantes, mas por isso mesmo mais e mais próximos* em relação ao que seria uma possível conciliação em si de poesia e filosofia e, num outro respeito, porventura até uma reunião das destinações de ambos estes modos do dizer humano, outrora unos, mas desde há muito separados no espírito humano.

Assim, para Novalis, Fichte viria a representar algo como o *grau último* do efeito duplo que a filosofia sempre tivera em si, desde Reinhold; e a Doutrina da Ciência, por sua vez, daria corpo à muito singular noção de que a filosofia se afirmava agora tanto como *derradeira solução do seu problema* – pois ela pretendia-se a ciência das ciências, modelo, ordem, arquétipo de todos os outros modos do saber –, mas também como *o mais difícil obstáculo à obtenção dessa mesma solução* – pois uma tal afirmação pressupunha o definitivo alheamento ou autonomização em relação àqueles modos e às suas línguas próprias, e portanto a acentuação do próprio problema espiritual de Novalis. Dito isto por outras palavras, *a filosofia continuava por certo a ser problema e solução do conflito de Novalis; mas, com a intervenção de Fichte, o problema era acentuado ao máximo, e portanto a solução passava a ser mínima, ou antes, ao olhar do jovem Novalis, inevitável*; e isso, aliás, é visível em todos os problemas abordados por Fichte, e na visão que deles teria Novalis. Pois, *por um lado*, a proposta de uma fusão dos contrários, e de uma filosofia sistemática construída à volta do resultado dessa fusão; a daí decorrente possibilidade de um princípio absoluto, anterior a todo o sistema e por isso regente sobre toda a filosofia, e, por fim, a proposta de Fichte de uma linguagem absoluta de toda a filosofia – a que daremos devida atenção em II. 2.4 –, tudo isto se revelaria especialmente adverso à *coexistência dialógica entre filosofia e poesia* que Novalis ambicionava como solução do seu problema; e portanto, e porque a ténue solução do problema passava agora por uma tão áspera acentuação do mesmo, tudo na filosofia de Fichte, em conjunção com a de Reinhold, pediria do jovem Novalis que por fim cessasse o período de maturação reflexiva que empreendera durante estes anos, e que, enfim atingido no pensar e na compreensão do seu próprio problema um tão elevado patamar de objecção e de maturação da sua própria opinião (isto é, de acentuação do problema), outra possibilidade não tivesse que não coligir os «Fichte-

Studien», e ver nestes estudos o final e decisivo campo de resolução de um problema de filosofia que, no fundo, era também um problema de vida. Mas disto, tratará o Cap. II.

Interessa definir, pois, que devido a estas duas tão precoces influências, a história dos «Fichte-Studien» é muito anterior à sua real concepção, e que se esta história prévia é como que a antecâmara destes, os «Fichte-Studien» podem e devem porém ser vistos como *a primeira expressão em Novalis, poeta, de uma voz de filósofo*, o seu primeiro real tentame filosófico, dir-se-ia, *a sua filosofia originária sobre o seu próprio conflito espiritual*.

Assim, ao abordarmos o escrito propriamente dito, no Cap. III, é desde logo óbvio que múltiplos são os problemas aí levantados por Novalis; e múltiplos, tão múltiplos quantos os pontos de análise dos «Fichte-Studien», poderiam ser os nossos prismas na abordagem a tão longos e plurais grupos de manuscritos; o carácter fragmentário dos mesmos, aliás, apenas parece acentuar essa multiplicidade. Mas não é nosso objectivo *esgotar* tais prismas do objecto de análise, nem sequer escolher o *prisma certo* de entre tantos, eles que, ainda por cima, não raras vezes tão rapidamente concordam, como discordam entre si; e portanto, e por uma questão de coerência, *optamos por trilhar um curso que não só não discorde, como antes possa fazer jus à anteriormente referida opção de análise*.

Por certo, foi nossa opção partir do *primeiro ponto em que a vida e a teoria de Novalis se interseccionam, e se influem reciprocamente*; pois é por efeito da filosofia que vem a causar-se o conflito espiritual que toma conta da vida de Novalis, e é sobretudo na necessária *devolução, na reciprocidade desse efeito*, da vida para a filosofia, e na infinita circularidade assim criada – no problema que é solução, na solução que é problema –, que vem a nascer o verdadeiro cunho singular da filosofia de Novalis. Mas porque, como veremos, existe em Novalis uma *tão íntima ligação entre teoria e vida*, isto é, porque a *filosofia* dá à vida o problema, apenas para dele ser solução, e a *vida* percebe, no problema que é seu, que tem de recorrer à filosofia (pois apenas nesta subsistência mútua o poeta pode senão alcançar, pelo menos almejar à solução); numa palavra, *porque a solução está no coração do problema, e o problema está no coração da solução*, então a futura filosofia, a futura vida de Novalis, e a sua inevitável reciprocidade, apenas podem ser *réplicas, repercussões* destes mesmos contornos da questão, e provas deste mesmo cunho singular, e como tal também versões de um mesmo, irresolúvel problema, em tudo adquirindo os traços, a colocação e o horizonte deste. E portanto, o nosso objectivo tem de passar, primeiro, por reconhecer

que *é este o espírito que insufla o todo dos «Fichte-Studien»*, e que estes são disto prova; mas depois – e mais importante –, também por discernir *em que pontos dos «Fichte-Studien» este mesmo modo de pensar dialógico, recíproco, híbrido, se afigura mais saliente ou notório*, a fim de comprovarmos que *toda a primeira filosofia de Novalis não é senão a expressão de uma tentativa de resolução de um conflito de vida, e o conflito de vida a impressão da sua filosofia*.

Tais pontos, identifico-os nos diferentes capítulos exclusivamente dedicados ao pensar filosófico de Novalis, e que melhor expõem os problemas acima indicados na leitura novaliana de Reinhold e Fichte, a saber, os Cap. III e IV, respectivamente: III. O problema da auto-compreensão do Eu nos «Fichte-Studien»; IV. O absoluto enquanto problema da filosofia. Origem, fundamento e fim da mesma.

Assim, no Cap. III, tentaremos demonstrar que o modo que Novalis elege para tratar este conflito nos «Fichte-Studien» está centrado no *pensamento dos contrários em geral*; mais especificamente, dos contrários que então regiam sobre a sua vida, e cujo diálogo, cuja relação eram para si tanto um problema, como a única solução possível para o problema. Ora, como alguém atormentado por um conflito, o primeiro e ulterior objectivo de Novalis passava naturalmente pela *atenuação ou resolução desse conflito*. Isso envolvia pensar *uma possível união destes contrários* – mas não de tal modo que apenas se juntassem, sem mais, estes contrários, *o que sempre ditaria a falta de um outro elemento agregador*, e nunca resolveria o problema; ou tão-pouco aderindo sem mais a Fichte, que apesar de por certo eleger para isso um plano alternativo, aí forçara os contrários, todo o sistema do pensar, toda a filosofia em geral a uma união sob um princípio absoluto, assim acentuando ainda mais o conflito do jovem poeta. Assim, tal como Fichte, também Novalis não hesita em identificar o estudo dos contrários com o próprio curso da *auto-compreensão do Eu*; mas perante a necessidade de pensar e consumir a doutrina dos contrários num *terceiro elemento*, independente em relação aos contrários, cabe-nos perceber como e até que ponto Novalis segue no problema algo como uma *via intermédia*, e assim logra *ver na junção dos contrários um objectivo, mas não pela via fichteana, e na supressão fichteana dos contrários um problema, mas não apenas resolúvel pela junção dos mesmos*. Por outras palavras, pois, interessa-nos *em primeiro lugar* questionar até que ponto é objectivo de Novalis tentar que da máxima adversidade de sentimento e reflexão resultasse uma sua possível união; mas, ao mesmo tempo, *porque a solução carecia também do problema para existir, que dessa união nunca se excluísse a dissensão entre ambos os opostos, assim produzindo não total*

negação ou total aceitação, mas uma hibridez dinâmica, por certo cumulativa, entre contrários – afinal de contas, aquela hibridez que vem a originar o Eu, e que representaria a solução possível para o seu conflito; e *em segundo lugar*, questionar até que ponto disto relevam não apenas os primeiros laivos de dissensão entre Novalis e os seus professores, mas sobretudo *toda uma nova maneira de pensar o próprio pensar e sentir humanos*, seminal para a futura filosofia de Novalis, e muito importante para a filosofia da época, de que releva por sua vez uma imagem primeira da posterior prossecução do conflito espiritual de Novalis.

Essa prossecução dá-se, como não poderia deixar de ser, na *filosofia* (Cap. IV) – mais concretamente, no acto de pensar o pensar, e *filosofar sobre a filosofia* (no fundo, no necessário solucionar o problema que é, ao mesmo tempo, um problematizar da solução).

Assim, aqui se assumirá pela última vez que *a filosofia é solução e problema de si própria: solução* de si própria, na medida em que ela existe para unir os contrários, no Eu, mas também *problema* de si própria, na medida em que uma tal união só pode ser alcançada mediante a supressão dos contrários. Mas, para além disto, perguntar-se-á o que isto significa *para a filosofia que se investiga a si própria, mediante si própria*; e a partir desta questão, central para Novalis, tentaremos averiguar a hipótese de a filosofia, tal como o Eu, alcançarem assim uma superior dimensão da sua auto-compreensão; pois se com os contrários nascem Eu e filosofia; se os contrários são a própria filosofia, o próprio Eu, e se ambos carecem destes contrários para que possam progredir nas suas próprias tarefas de auto-compreensão, então o problema estará pois, para Novalis, em inquirir até que ponto o próprio empreender deste pensar sobre o pensar, este filosofar que filosofa sobre a própria filosofia, as origens, o procedimento, o fim deste mesmo singular modo de filosofar – como o trilha Novalis nos «Fichte-Studien» – pode ser visto não apenas como *um progresso*, mas também como *um retrocesso* – e logo como *um último, mas muito natural retrocesso, um último encasulamento em si próprio da filosofia, da linguagem e do pensar humanos*. Pois, com efeito, para alcançar bom porto, a filosofia tem de pensar sobre si própria, a saber, pensando sentimento e reflexão até ao limite – isso, é para Novalis incontornável; mas se assim é, então esse limite, que é a origem tanto quanto a consumação da filosofia, e que é tanto a sua melhor solução, como o seu pior problema, é tanto uma prova de vitalidade da filosofia, como também uma prova de esmorecimento da mesma; e tudo porque esse limite, o próprio curso até esse limite, por ser resultado de um *tal* pensar sobre o pensar, significa tanto uma

possibilidade de supressão, como uma possibilidade de preservação dos contrários (do próprio pensar), isto é, numa palavra, uma luta entre a possibilidade e a impossibilidade de união dos contrários, a possibilidade e impossibilidade, a necessidade e carência da filosofia – o que, por fim, poderá significar que, para Novalis, a filosofia, muito embora pugne por pensar o Eu, tem uma outra, superior destinação: a saber, a de, no retorno a si própria, tender também e sobretudo para suprimir aquilo que lhe preserva o ser, para se suprimir a si própria (*como se o último assomo da sua vitalidade fosse, na verdade, o prenúncio da sua morte*), no fundo, apenas respeitando os moldes mais primordiais do conflito espiritual no poeta.

Assim, perguntar-se-á aqui até que ponto a filosofia é marca do pensar humano, e até que ponto com a filosofia o Eu abre para a sua própria humanidade e a sua própria compreensão; e até que ponto o Eu é também marca do pensar filosófico, e com o Eu também a filosofia abre para a sua própria compreensão. Mas, sobretudo, e uma vez estas hipóteses confirmadas, *indagar-se-á pela possibilidade de que, para Novalis, fosse necessário forçar a filosofia, e com ela o Eu, a pensarem-se a si próprios até ao(s) seu(s) limite(s) – origem e fim*. Numa palavra, questionar-se-á se e como o facto de a filosofia ser problema e solução de si própria se repercute no próprio acto de questionamento filosófico – que entraves e impulsos, que factores de promoção e de impedimento daí decorrem para uma filosofia que pergunta pelo mais essencial de si própria –, e de que modo isso mesmo, essa via intermédia da investigação, corresponde a uma situação-limite da própria filosofia; pois, uma vez estes termos postos, tudo dependerá de se aquilatar se é possível que *a filosofia que se propõe alcançar o absoluto da sua consumação apenas obedeça à sua destinação de, muito humanamente, procurar a sua própria conservação e sobrevivência – o que seria uma possibilidade da filosofia –, ou se todavia, ao mesmo tempo, a filosofia que se propõe recuperar o absoluto da sua origem tem de obedecer também a uma sua outra destinação, a de procurar a sua própria eliminação, a sua supressão – o que seria também outra possibilidade da filosofia*. De onde se depreenderia então que, porque estas possibilidades existem em igual grau na filosofia, e dividida que está a filosofia entre estas, *a tarefa ulterior da filosofia, embora composta por duas possibilidades, seria impossível*, e a filosofia não poderia existir senão entre a destinação de sempre procurar o seu absoluto, e com isso aniquilar-se – e isso não lhe ser permitido; e a destinação de sempre procurar sobreviver, conservar-se – e também isso não lhe ser permitido. No fundo, a hipótese de ver a filosofia, segundo Novalis, como uma *possível*

impossibilidade que sempre se reafirma enquanto tal; ora aceitando a possibilidade de perseverar na auto-compreensão do Eu, ora a impossibilidade de a vir a completar, e portanto, vivendo na inevitabilidade de uma *aproximação infinita* – em boa verdade, a mesma que Novalis sempre trilharia no seu próprio conflito espiritual.

Por fim, na Conclusão, inquirir-se-á pelo uso final que Novalis faz das directivas de uma *possível impossibilidade da filosofia* – na obtenção de uma solução possível para o seu conflito entre poesia e filosofia; e portanto, aqui se sugerirá que, uma vez extremado o problema da filosofia, e mostrada a insuficiência da filosofia na resolução do problema do Eu, talvez seja afinal destinação da filosofia, para além de romper com a poesia, também obedecer ao círculo que sempre foi imagem do problema, e promover o *retorno da poesia*, agora sob a forma de uma nova relação do Eu com o absoluto, uma nova ligação da linguagem com o Eu, no fundo, de uma *nova e superior consciência poética do Eu* – o que, não resolvendo o problema (que é irresolúvel), pelo menos lhe confere uma muito produtiva alternativa.

I. A filosofia de Reinhold. Acentuação e atenuação do conflito espiritual de Novalis

Até se inscrever na universidade de Jena, a 23 de Outubro de 1790, o percurso filosófico de Novalis deixa-se apreender sem delonga. Não que o poeta não tivesse já então preocupações filosóficas¹⁷; mas muito longe de prenunciar que ocuparia uma posição de relevo na vida filosófica de Jena e no seio do idealismo alemão, Novalis fora até então – e, no fundo, continuaria a ser – *apenas um poeta*. Por conseguinte, até essa data, não só não dispomos de qualquer referência a Reinhold, Fichte ou qualquer outro dos vultos que, escassos anos depois, tanto influenciariam o curso da sua reflexão, como, sobretudo, nada na vida de Novalis parece indicar mais do que uma normal prossecução da sua vida de poeta; e é até caso para dizer, aliás, que o facto de que Novalis tenha vindo a consagrar o seu espírito às Graças (ele que sempre fora consagrado às Musas); a sinceridade e longevidade das amizades que forjaria com os da sua geração, como F. I. Niethammer, J. B. Erhard ou F. K. Forberg, ou, especialmente, a fieldade com que Novalis viria a *incarnar*, ele próprio, o espírito que então presidia a Jena, centro espiritual da sua época: todos estes factos afiguram-se, à primeira vista, estranhos e até aparentemente incongruentes. Mais estranho ainda, porque o período de Novalis em Jena coincide justamente com um de grande efervescência reflexiva, um de avanço da própria forma da filosofia, encetado por volta de 1789, em Tübingen, e que, de então em diante, se repercutiria mediante profundas transformações no panorama filosófico da época; pois é esta a época da discussão entre Reinhold e os supernaturalistas de Tübingen, em torno dos fundamentos da filosofia elementar ou do novo cepticismo contra a filosofia kantiana, e do desenlace que esta questão viria a assumir em Fichte – e, por estas razões, é também esta uma época que não poderia deixar de instar de Novalis, recém-integrado nessa comunidade, e *até então apenas poeta*, que *de súbito* participasse activamente na discussão e, *como que do nada*, se inserisse na intensa confluência problemática que se criava no seio da filosofia da época.

¹⁷ Que a filosofia sempre habitou o espírito de Novalis, aliás, é um facto inegável. Isso o demonstram, creio, os textos da juventude «Von der Begeisterung», de 1788 (NS, I: 99-100) e «Apologie der Schwärmerey», de 1789 (NS, I: 100-102) – textos onde se pressente já o binómio *filosofia-poesia*, e até a *linguagem* como elo desse binómio, mas onde não constam ainda temas relativos à filosofia da sua época.

Mas então, se nada indicava o despontar de um filósofo no poeta, se toda a envolvimento de Jena antes parecia obstar ao nascimento de uma filosofia em Novalis, como se explica que o poeta, apesar de tais obstáculos, e do choque de uma ambiência reflexiva tão diferente da que lhe era natural, tão *célere e intensamente* tenha interiorizado o mais específico e íntimo espírito de Jena, extraíndo-o do problema de Reinhold (seu professor) e posteriormente de Fichte, e criando, a partir da teoria destes filósofos, o germe do seu próprio sistema filosófico?

Parece ser por aqui, pela explicação de um primeiro problema dentro do problema, que teremos de iniciar a nossa investigação.

1. O conflito espiritual de Novalis e a sua relação com a filosofia

De todos quantos, em Jena, exerceram influência sobre Novalis – Schiller ou Schmid¹⁸ –, foi uma influência muito particular, e muito distante daqueles, a que contribuiu para o germe da questão novaliana como a colocámos; *a primeira e única influência filosófica* que Novalis recebeu até meados de 1795, para além da onnipresente de Kant: a de *Reinhold*.

São quase inexistentes, as provas físicas, textuais de uma tal influência; e nem sequer são muitas as cartas que Novalis envia de Jena, para não referir que nenhuma delas faz referência à filosofia crítica¹⁹. Entre estas não se conta, porém, uma carta dirigida por Novalis a Reinhold, datada de 5 de Outubro de 1791²⁰, *o único testemunho material de Novalis sobre a sua relação com Jena e Reinhold*, e portanto, o único onde Novalis dá conta do que fora a sua temporada em Jena e das transformações que aí se

¹⁸ «(...) dann verdank ich wenigstens Ihnen, Schillern und Schmidten die dazu so nöthige Aufmerksamkeit und Beobachtung meiner selbst, ohne die alle Kämpfe fruchtlos, alle Mühen vergeblich sind.» (NS, I: 513). E se no caso de Schiller a influência terá sido de índole mais poética, já no caso específico de Schmid não podem ser omitidas as futuras alterações deste com a filosofia de princípios de Fichte, marcadas em vários escritos, mas sobretudo em «Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien. Zur vorläufigen Prüfung vorgelegt.», texto que seria publicado no *Phil. Journal*, 2º caderno, 3ª volume (PJ, III: 95-132), e a que o próprio Fichte responderia violentamente no mesmo jornal com «Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre», 4º caderno, 3º volume (PJ, III: 267-320). Assim, não será de descuidar que a influência de Schmid desde logo tenha levado Novalis a repensar a teoria de Reinhold, e isso mesmo apesar da inicial importância desta teoria para o jovem poeta.

¹⁹ Ao contrário, aliás, dos seus colegas, que em geral registariam a sua aceitação da filosofia de Reinhold. Sobre isto cf. Forberg, «Über das bisherige Schicksal der Theorie des Vorstellungs-Vermögens», in *Fülleborn's Beyträgen zur Geschichte der Philosophie*, St. 1, 1791, pp. 91-113.

²⁰ Cf. NS, I: 508-514.

havia operado em si. E o que deste testemunho transparece é a descrição de uma *relação tumultuosa*, segundo a qual, ao chegar a Jena, Novalis se vira confrontado com «loucuras e devaneios» (NS, 1: 509)²¹ que, citando o próprio, «pareciam persegui[-lo], e se estavam a tornar comuns» (id.) ainda agora, em 1791; prova, segundo o próprio Novalis, da imaturidade de um espírito que, até então, desconhecia por completo a influência sistematizante do pensamento filosófico. A Novalis, poeta, acometiam-no pois «devaneios» que se manifestavam sob a forma de uma «dispersão» (id.: 515, 556), um desmembramento do seu espírito, o que não só lançava desordem e caos sobre o seu pensamento (perturbando a concentração que a reflexão filosófica dele requeria), como também o precipitava num estado de enfermidade, uma «febre anímica» (id.: 523)) de sensibilidade e fantasia exacerbadas, impróprias de um estado racional.

Ora, dada a precisão com que o próprio Novalis situa estes fenómenos – nos últimos meses de 1790 e os primeiros de 1791 –, não nos é difícil *identificar este complexo (mas fundamental) período na génese filosófica do autor (no fundo, o referido processo de apreensão e interiorização do espírito filosófico da época) com o seu processo de familiarização com a filosofia de Reinhold*; aliás, embora nunca o diga explicitamente, o próprio Novalis *insinua um tal facto*. Por outro lado, bastará que olhemos superficialmente para as seguintes cartas de Novalis e para a dimensão mais visível da teoria de Reinhold para que adivinhemos outros traços gerais da causa do referido problema: incapaz de fazer coexistir o seu espírito poético e uma (inexistente) forma definitiva da filosofia, e por conseguinte acometido por uma sensibilidade desmesurada que o prendia às incidências da comum vida, Novalis – e parafraseio outras cartas do próprio – *vivera e estudara, vivia e trabalhava ainda refém de uma ânsia inexplicável de infinitude, de uma inadequação à concretude do momento, de uma abertura múltipla e desmesurada ao mundo, ao acaso, à dúvida e à experiência, no seio das quais as suas forças espirituais se exauriam e desmembravam*: todos estes problemas que, segundo Reinhold (com as devidas diferenças), também a filosofia enfrentava na sua fixação e delimitação relativamente a outras esferas do saber. Parece óbvio, pois, que, numa primeira instância, o espírito de Novalis sucumbira em Jena à violência com que este mesmo problema de Reinhold (a fusão entre filosofia e mundo, e consequente *popularização da filosofia*) atingira o seu espírito poético; e tal como o problema da filosofia de Reinhold se apoderara da vida de Novalis, constituindo o

²¹ Todas as traduções do alemão presentes nesta dissertação são da minha autoria, e portanto da minha exclusiva responsabilidade.

dilema espiritual deste último, também Novalis compreenderia que a solução para o seu problema teria de ser facultada pelo rumo do problema em Reinhold; também Novalis, dir-se-ia, carecia de *um princípio condutor para a sua vida*.

Assim se poderia descrever, em poucas palavras, o período da presença de Novalis em Jena, no Semestre de Inverno de 1790; isto se, logo após expor pormenorizadamente o seu problema, Novalis, nessa mesma carta, e portanto retrospectivamente, o não desse agora por existente, *mas parcialmente debelado*. Mais: Novalis reitera perante Reinhold que, mau grado os problemas que aí experienciara inicialmente, justamente Jena – ou, entre outras razões, as aulas, a própria filosofia de Reinhold – haviam contribuído decisivamente para *uma parcial, não por certo total inversão deste estado de coisas*. Por outras palavras – acrescenta Novalis –, embora ainda há menos de um ano ele próprio se encontrasse imerso em perturbação e tumulto interiores, fruto da vertiginosa revolução filosófica em curso, *justamente a filosofia elementar de Reinhold (ou a evolução desta) haviam entretanto operado em si uma invulgar transformação*, visível não só na maior ordem que, segundo Novalis, começava a reger a sua vida, mas também na evolução das seguintes cartas, em que Novalis comprova a sua radical transformação, apresentando-se como um novo homem. Operara-se, especifica pois Novalis, um «doce crepúsculo» (NS, 1: 508) do seu espírito: uma transformação que consistira na progressiva superação dos seus antigos sentimentos por acção de uma força superiormente esclarecida; dir-se-ia, uma «supremacia decisiva» da razão «sobre a sensibilidade e a fantasia» (id.: 513), patente na transição novaliana do sentido para o carácter, dos conhecimentos para os princípios, da fantasia para a sensação, da afectuosidade, do calor benévolo e do pressentimento para a verdade e, por fim, das ideias para a razão. Numa palavra, concede Novalis, a filosofia de Reinhold proporcionara-lhe «uma direcção mais definida e sólida» (id.) e, por conseguinte, uma solução parcial para o seu problema: um fechamento em relação à vida, uma reclusão ou «tácito retrocesso até si próprio» (id.: 531), fenómenos estes que não só obstavam à dispersão que até aí o dominara, como promoviam uma «concentração» (id: 583, 588), uma focalização do seu interesse no evoluir do seu espírito e na reflexão sobre tal evolução – a adopção de um novo modo de agir e proceder, um modo *filosófico*, subtraindo-se ao mesmo mundo poético que, imediatamente antes do seu contacto com Reinhold, ameaçara dispersá-lo para sempre.

Assim, em vista dos anteriores dados – os únicos de que fisicamente dispomos acerca do Novalis jenense –, a seguinte observação não pode senão afigurar-se

espontaneamente: seria a *causa* do problema de Novalis (a filosofia de Reinhold) a suscitar, ela própria, a *consequência* do seu problema (na filosofia de Reinhold), a saber, a resolução desse mesmo problema tal como ela surge expressa na carta. Para Novalis, dir-se-ia mesmo, *uma influi sobre a outra*; e, vê-lo-emos, o mesmo, mas com redobrada pungência, aconteceria na influência de Fichte sobre Novalis. E portanto, o que isto significa é que aquilo que importa desde logo perceber, é o que é que na filosofia de Reinhold precipitou Novalis no conflito; mas, sobretudo, a razão porque importa elucidar o surgimento de um tal conflito é a de, posteriormente, ser a própria evolução desse conflito (em Reinhold e não só) a ajudar Novalis a ultrapassá-lo, levando-o a renunciar à fantasia, a uma aspiração cega ao infinito, e entregando-se, em detrimento, à reflexão filosófica: e isto de tal modo intensamente, que esta transição se reflectira – e reflectia ainda – no próprio ânimo do poeta.

Procurar a chave deste problema implica, pois, inquirir a teoria reinholdiana; e, sobretudo, aquela parte da teoria reinholdiana com que Novalis conviveu mais de perto. Ela esconde-se, adivinha-se já, no mais íntimo ponto de contacto entre Novalis e o seu professor: as aulas deste último, e a leitura que destas faria o jovem Novalis.

2. A Filosofia Elementar de Reinhold

No decorrer das aulas de Reinhold a que Novalis assistiu, o tema terá sido com toda a certeza o conteúdo da obra de Reinhold, os *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 1º volume, de 1790.²²

A ideia fundamental que preside à reflexão reinholdiana é, de certa maneira, semelhante àquela que presidirá às posteriores filosofias de Fichte e Schelling, e ela assume-se, particularmente nesta obra, como uma espécie de reiteração definitiva por um lado, do que já fora aludido em «Abhandlung über das Bedürfnis einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens» (1789)²³ ou «Fragmente über

²² Reinhold, Karl Leonhard: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (2 Bde.) Hrsg. Faustino Fabianelli, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

²³ Reinhold, Karl Leonhard, «Abhandlung über das Bedürfnis einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens», in: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena: bey C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789 (2. Auflage 1796)).

das bisher allgemein verkannte Vorstellungs-Vermögen» (1789)²⁴, textos porventura não desconhecidos de Novalis, e certamente conhecidos dos seus colegas²⁵, por outro, do que viria a ser consumado em *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791),²⁶ a saber: *que a filosofia carecia de um fundamento, um princípio absoluto que unisse as suas partes teórica e prática*²⁷, *cada vez mais cindidas em razão da sobre- interpretação a que o domínio, os limites, a própria linguagem da filosofia fora votada pelas diferentes seitas que se haviam formado em torno da filosofia crítica de Kant.*²⁸ A ausência de um tal princípio regulador, para além de ocultar ao olhar do homem o horizonte de expectativa do seu conhecimento (levando o homem a crê-lo mais ou menos distendido do que este verdadeiramente era), acentuava ainda a convicção de que o progresso até esse ponto do conhecimento – a aquisição de uma linguagem, a suplantação de toda a dúvida através dessa linguagem e a obtenção da verdade do conhecimento como fruto dos dois aspectos anteriores – poderia ser alcançado *sem o auxílio da razão*: o que, por sua vez, não podia deixar de fortalecer as pretensões dos defensores do comum entendimento humano. Mas, mais nefasto ainda para a crítica, a linguagem da filosofia afastava-se assim da linguagem da ciência, para se aproximar da linguagem da *história* (ReB: 10)²⁹, onde o acaso e a aleatoriedade da vida se antecipavam ao fundamento científico, e onde as leis científicas são elevadas à condição

²⁴ Reinhold, Karl Leonhard, «Fragmente über das bisher allgemein verkannte Vorstellungs-Vermögen», in *Der Deutsche Merkur*, 1773-89. 1789, 4.Bd., S. 3 – 22.

²⁵ A influência de Reinhold, aliás, não se quedaria por Jena; pois também em Tübingen ela seria sentida por Hegel, Schelling, Hölderlin, e outros alunos do *Stift*. Não esquecer que um dos dois specimina de Schelling, hoje perdidos, tinha como título «Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdsche Elementarphilosophie». Sobre o tema, vd. Faustino Fabianelli (ed.), *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinhold*, Hildesheim: Olms, 2003.

²⁶ Reinhold, Karl Leonhard: *Über das Fundament des Philosophischen Wissens/ Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hrsg. Wolfgang H. Schrader, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.

²⁷ Cf. Reinhold, Karl Leonhard, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Vol. I. Hrsg. Faustino Fabianelli (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), p. 3: «(...) den Mangel eines ersten und allgemeingeltenden Prinzips aller Philosophie überhaupt.»

²⁸ Sobre este problema central em Kant, cf. Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, 1. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004; Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt: Klostermann, 1995; Martin Bondeli und W. H. Schrader (eds.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam: Rodopi, 2003, ou Reinhard Lauth (ed.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn: Bouvier, 1974, entre outros cuja economia do texto me impede de mencionar.

²⁹ Cf. Karl Leonhard Reinhold, «Vorrede ueber die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie», in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, (Prag und Jena: C. Widmann und I. M. Mauke, 1789 (2. Auflage 1796)), p. 10: «In den Lehrbüchern nahm die Philosophie in eben dem Verhältnisse die Form der Geschichte an, als sie sich von der Form der strengen Wissenschaft sich entfernete.»

de leis universalmente válidas – e não universalmente vigentes,³⁰ como era recomendável; algo que, para além de impossibilitar a aquisição de um princípio absoluto, lançava um manto de dúvida sobre todo o problema. A paz entre seitas filosóficas passaria, pois, segundo Reinhold, não só por identificar o que as unia na sua objecção ao purismo kantiano, como por rectificar o que era incongruente na linguagem destas. Cumpria, numa palavra, contrariar a obstinação das seitas em afirmar a *inexistência e impossibilidade de um princípio primeiro e único da filosofia* (id.: 71), o que passaria, justamente, por alcançar um tal princípio absoluto, assim protegendo o edifício crítico de tais ataques e unindo as diferentes seitas em torno de uma única linguagem crítica; sob pena, conclui Reinhold, de se desconsiderar para sempre a empresa regulativa da razão, votando-a a um progresso constitutivo e heteronómico.

Ora, para Reinhold, a causa originária de um tal problema tem uma origem dupla, de raiz *filosófica*. Reinhold refere-se a ela em *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, de 1789; mais concretamente no Prefácio: «Vorrede über die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie».³¹ Uma primeira é a reformulação do sistema filosófico leibniz-wolffiano, a qual, ainda inconcluída, se expandira porém de maneira excessivamente rápida entre a comunidade filosófica (ReVV: 1-3), o que originara um fenómeno de *popularização da filosofia* (id: 2) e, como tal, a «queda da antiga parede divisória entre mundo e escola» (ibid: 5) – o referido problema da diferença de línguas da filosofia. Fora esta dispersão que resultara na fragmentação da comunidade filosófica, um processo que atingia o seu auge justamente na época de Novalis em Jena; mais concretamente, no cerne do diálogo que o próprio Reinhold, então em Jena, travava com os teólogos de Tübingen³², os cépticos e os kantianos ortodoxos, as ditas «seitas filosóficas» (ou «Schulphilosophie» (ibid.: 11)) que, segundo este, ao refutarem Kant, apenas acentuavam a sua incompreensão do mestre de Königsberg, contribuindo para a ainda maior disseminação de diferentes facções no seio da própria filosofia (e, com esta, para a proliferação de diferentes *linguagens* no seio da filosofia).

³⁰ «Es muß ein allgemeingeltender Satz als erster Grundsatz möglich sein, oder die Philosophie ist als Wissenschaft unmöglich (...)» (ReB: 248)

³¹ Reinhold, Karl Leonhard, «Vorrede ueber die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie», in *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena: C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789 (2. Auflage 1796), 1-68.

³² Refiro-me aqui aos supernaturalistas G. C. Storr, J. F. Flatt ou F. G. Süßkind, Professores de Teologia de Hölderlin, Hegel, Niethammer ou Schelling em Tübingen, para quem as verdades da genuína doutrina crista eram verdades irrefutáveis, visíveis não apenas para além, mas também independentemente da razão, na revelação («Offenbarung»).

A segunda origem deste problema é, por sua vez, exposta no início de um dos capítulos dos *Beiträge* de 1790, intitulado «Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft». Aí aprofunda Reinhold a referida questão, explicando que os problemas causados em razão da inexistência de um princípio absoluto da filosofia deveriam ser identificados não só no exacerbamento que esses problemas haviam sofrido às mãos das seitas, mas também *na própria insuficiência da teoria de Kant*; pois, apesar de ao nível da faculdade de conhecimento – da aquisição das formas das intuições, dos conceitos e das ideias – a teoria kantiana ser para Reinhold inultrapassável (razão por que o seu objectivo nunca poderia ser o de derrubar Kant, antes chegar por um outro caminho aos mesmos resultados do seu mestre),³³ já *a outro nível mais profundo* (o nível da obediência do conhecimento a um único princípio), Kant deixara a sua empresa incompleta (ReB: 184-5). A razão era, para Reinhold, óbvia, e similar às posteriormente veiculadas por Fichte e Schelling³⁴: Kant *indicara* um tal princípio absoluto da filosofia, mas não o *elevava a essa condição*; isto é, não o firmara por conceitos, não o *votara à perenidade da palavra*. Mas porque a possibilidade de um tal princípio primeiro era inegável e a sua efectivação, enquanto principal carência da filosofia da época, tanto mais necessária, então recuperar a empresa kantiana só poderia significar, para Reinhold, empreender um passo mais além *na consolidação da voz, da linguagem desse princípio*, assim colmatando tais omissões e instituindo de vez a filosofia no terreno da ciência.

Já antes Reinhold começara a empreender esse mesmo fôlego duplo, o de demonstrar o erro das seitas e a insuficiência de Kant, a saber, no já referido prefácio intitulado «Über die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie», de 1789. Aí se aborda, sobretudo, o *procedimento* da filosofia kantiana.

Assim, diz Reinhold que na procura de tornar os seus princípios universalmente vigentes (absolutos), Kant vira-se instado a percorrer um caminho que o distinguia dos filósofos populares: «em vez de determinar a natureza e o alcance da faculdade de conhecimento por meio de objectos conhecidos, fora-lhe necessário procurar determinar

³³ «(...) So stellt er [die Zurückführung der Hauptmomente der kr. Philosophie auf einen allgemeingeltenden Grund] die ganze kritische Elementarphilosophie unabhängig von den Gründen, auf welchen sie in der Kr. d. r. V. feststeht, von neuem auf; und dient, da er auf einem ganz verschiedenen Wege zu eben denselben Resultate führt, den Kantischen Entdeckungen, als eine den Rechnungsproben ähnliche Bestätigung.» (ReB: 184)

³⁴ A opinião de Reinhold, aliás, não só coincidia com a de Fichte, como seria ainda secundada, por exemplo, por Schelling, em «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» (1794) e *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), e no texto «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», atribuído a Hölderlin, Schelling ou Hegel.

a cognoscibilidade dos próprios objectos por meio da pura faculdade de conhecimento» (ReVV: 46). Por outras palavras, diz Reinhold, ao invés de descender do universal para o particular (do infinito para o finito, isto é, da faculdade de conhecer em geral para os objectos conhecidos), Kant tivera de ascender antes do particular para o universal, isto é, dos objectos eles próprios para a pura faculdade de conhecer; mas ao fazê-lo – diz Reinhold –, apenas ilusoriamente Kant ascendera do *comum* particular para o *comum* universal; pois, para Kant, nem a pura faculdade de conhecer é um comum universal, nem o objecto assim subsumido apenas um comum particular. Bem pelo contrário, Kant *antes fizera do mais infinito que a filosofia possuía, a pura faculdade de conhecer, a sua própria instância finita, particular, e só então, a partir desta inversão velada, Kant se elevou ao universal* (que se afigura, nesta perspectiva, como o infinito dos objectos conhecidos, a verdadeira cognoscibilidade dos objectos) – uma *inversão metodológica entre particular e universal, ascensão e descensão através da qual se alcançara um círculo reflexivo entre contrários que tão útil provaria ser a Reinhold e Fichte* (segundo os quais *o mínimo da finitude é a infinitude, o mínimo da infinitude é a finitude*), e que, para qualquer filósofo que não aceitasse ou compreendesse os moldes da voz deste método analítico, não passaria de uma mera transição do finito para o infinito (e, portanto, de uma «vertigem»³⁵ em que a filosofia de então se deixava enredar). Não obstante, di-lo-ia Reinhold, o que Kant assim empreendera não era senão *o mais ousado progresso da filosofia de então*, o móbil reflexivo de toda uma geração, na medida em que invertia por completo não os elementos que compõem a análise filosófica, mas o próprio *sentido, a própria linguagem* da análise, consumando a *forma da própria filosofia*, e cumprindo, pois, as suas próprias disposições da impossibilidade de um progresso unívoco e contínuo em direcção ao infinito, da assumpção de um ideal,³⁶ das quais também Reinhold e Fichte partilhariam.

Ora, este singular processo significava, para Reinhold *o desenvolvimento mais consumado da faculdade do conhecimento*; mas, não obstante a infalibilidade desta faculdade, visível na forma como a instância universal se compatibiliza com a particular, fazendo desta aquela e daquela esta, *continuava a faltar, porém, uma instância que justamente comprovasse que, tal como o universal pode assumir*

³⁵ «Wie sollte ihm der Populärphilosoph ohne Schwindel folgen können?» (ReVV: 24)

³⁶ «Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefaßte Unendlichkeit ist. (...) dieses Grundmaß [aber ist] ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende)...» (AA, V: 255)

livremente a forma do particular, também o particular não é senão o universal desmembrado; por outras palavras, algo faltava que unisse as pontas do feixe invisível que liga a filosofia (a voz do espírito humano) e o espírito humano (a ampla caixa de ressonância da filosofia), para que, em vista da filosofia, em presença da voz desta, o espírito humano nela pudesse espontaneamente discernir-se, redescobrir-se, a si e a sua linguagem muda; pois só esta apodicticidade absoluta, esta linguagem em surdina entre o espírito e a sua forma de expressão mais privilegiada, é perfeitamente compatível com a mais evidente repercussão de um princípio absoluto que reja sobre este diálogo; a saber, que, diz Reinhold, aos olhos da filosofia como do espírito, o particular é universal, e vice-versa, ou, o que é o mesmo, que «as verdadeiras premissas de uma ciência só podem ser descobertas após a própria ciência» (ReVV: 67), e que também «o conteúdo essencial de uma ciência tem de ser descoberto antes que o princípio que confere forma à ciência possa aceder à consciência» (ReB: 186): uma ordem inversa das coisas que, sabemo-lo, é uma «consequência necessária do curso analítico», enquanto natural progresso do espírito humano.

Por conseguinte, afirma Reinhold, apesar de ter identificado o particular com o universal, assim estipulando as formas das intuições, dos conceitos e das ideias enquanto elementos do conhecimento, Kant não lograra divisar nestas uma *outra forma* que não a *cognoscente* (pois, segundo Reinhold, Kant tão-pouco se apercebera deste elemento conectante entre as vozes da filosofia e do espírito humano). Assim, ao fornecer as premissas originais da faculdade de conhecimento (particularizando o universal e unindo a cognoscibilidade ao finito), Kant lograra, pois, que a cognoscibilidade se universalizasse (na linguagem), *mas não que esta forma de pensar fosse reconduzida a uma instância superior, a uma forma mais elementar do conhecimento e da linguagem – em Reinhold, o representar –, numa palavra, a um outro grau de certeza que a comprovasse espontânea e apodicticamente no espírito humano*. E porém, era justamente isto, para Reinhold como posteriormente para Fichte (e depois ainda para Schelling), que promovia a cisão entre teórico e prático, e que, na ausência de *um princípio anterior, superior à faculdade de conhecimento*, fazia com que o edifício crítico permanecesse incompleto. E, claro está, também no turbilhão problemático que esta indistinção assumiria em ambos reside o problema inicial de Novalis, cifrado na ausência de um (possível) princípio absoluto da filosofia como factor de oscilação no seio da filosofia do conhecimento.

Ora, como não poderia deixar de ser, os resultados desta não-distinção entre o conhecer e uma instância superior (em Reinhold, o *representar*) repercutiam-se indefinidamente no escrutínio das pretensões do conhecimento humano, apresentando-se sob a forma das mais variadas inconsistências.

Uma de entre estas, todavia, preocupava sobremaneira Reinhold, e conduz-nos ao cerne do problema deste: *a repercussão do problema filosófico na sua vertente de linguagem*. O problema advém do anterior, e expõe-se nos mesmos termos que aquele. Pois, diz Reinhold, ao não se fundamentar a faculdade de conhecimento sobre nada superior, esta via-se exposta às mais diversas interpretações (às mais diversas inconsistências linguísticas), a ponto de, segundo Reinhold, *se transporem predicados que apenas pertenciam ao representar para o conhecer das próprias coisas*. Significava isto que, mesmo no seio de um método analítico que progrida legitimamente do infinito para o finito, o *conhecer* tende a subsumir exageradamente as espécies («Arten») a partir do género («Gattung») – mas não por inconstância das espécies, antes por *insuficiente delimitação do género*: a mesma insuficiência, afinal, que conduzia à inexistência de um género científico último, um princípio último para a faculdade de conhecimento (id: 189-90). Kant discernira, pois, a latência do género nas espécies; mas, reforça Reinhold, não seguira o conceito de género até aos seus últimos fundamentos – até ao princípio absoluto (ibid.:187). O mesmo é dizer: Kant firmara, com efeito, o conceito de causalidade enquanto imagem do género precedendo as espécies; mas sempre afirmara que tal se devia somente ao facto de as espécies nunca poderem preceder o género, e nunca, como diz Reinhold na pág. 186 dos *Beiträge*, «porque a razão só pode formar o conceito de género a partir daquilo que é comum às espécies, mas este elemento comunitário só ascende à condição de consciência quando a *matéria* a partir da qual o conceito de espécies é formado ascende *por inteiro* à condição de consciência.»³⁷ Ora, a aqui referida «matéria» do conceito de espécies que *ascende* à consciência é, justamente, o *género*; isto é, a *ascensão* (à qual sucedem os processos de *composição e desmembramento* dos conceitos, os quais alternam entre si na sua tendência do mais composto para o menos composto, desmembrando e legitimando o género nas espécies) tem de ser precedida por um plano *anterior à consciência*: anterior, pois, a sujeito e objecto (ReB: 189); plano esse em que se progride do menos composto

³⁷ «(...) weil die Vernunft den Begriff der Gattung nur aus demjenigen, was den Arten gemeinschaftlich ist, bilden kann, dieses Gemeinschaftliche aber nur erst dann zum Bewußtsein gelangt, wenn der Stoff, aus welchem die Begriffe der Arten gebildet werden, vollständig zum Bewußtsein gelangt ist.» (ReB: 186)

para o mais composto, assim – e só assim – sendo possível ascender à consciência (ou não precedesse a composição (o *corpo inteiro* da ciência), ela própria, todo e qualquer desmembramento, legitimando o que é finito³⁸). Isto é, numa palavra, *é o género que precede toda e qualquer espécie*; mas não como resultado de uma qualquer operação do conhecimento, antes como *algo absolutamente espontâneo, uma forma de linguagem absolutamente inata do espírito humano*; e portanto, neste limiar entre as teorias de Kant e Reinhold (que, para Reinhold, são uma só, mas vistas de *perspectivas* diferentes), a elevação da matéria à condição de consciência era em Kant apenas *parcial* devido à presença de sujeito e objecto antes da consciência, ao passo que em Reinhold ela é *total*, a saber: *só se pode* proceder do género para as espécies, enquanto primeira acção de sujeito e objecto. Ao não considerar o género nos seus fundamentos ulteriores, Kant jamais poderia ter alcançado o conceito de representação em geral (pois o género *é*, ele próprio, o conceito de representação em geral) – e, ao não o fazer, afirma Reinhold, ele, Kant, deixara também por determinar o que fazia dos conceitos de representação, conceito e ideia sensíveis um único género, obedientes a um só princípio, e criara um problema para a posteridade, um problema de inconsistência e indefinição dos fundamentos da filosofia em geral.

Ora, a primeira consequência desta *diferença de intensidade do género* instaurada por Reinhold, creio, é manifestamente óbvia, a saber: uma tal *ascensão total*, no entender do filósofo vienense, *não mais diz respeito ao conhecimento*. Pois o que é anterior à consciência (por ser já «inteiro» antes de se desmembrar) não pode já referir-se à esfera do conhecer, mas sim à acção do *puro representar* (ReB: 88-9), algo como um receptáculo vazio da razão, do entendimento e da imaginação na sua produção de ideias, conceitos e representações, e sem o qual os conceitos de representação, conceito e ideia sensíveis não poderiam ser pensados – *em suma, uma «filosofia elementar», «Elementarphilosophie»* (ReB: 193). *O representar é, pois, para Reinhold, anterior ao conhecer: simplesmente porque todo o conhecer é representar; mas, inversamente, nem todo o representar é conhecer.*

A segunda consequência, todavia, revela-se absolutamente decisiva para o futuro imediato da filosofia e, vê-lo-emos, do curso de Novalis; ela prende-se com o *próprio*

³⁸ «Die Zusammenfassung nun, die der Zergliederung vorhergehen und zum Grund liegen muß, wird bei philosophischen Begriffen durchs *Denken*, bei historischen durchs *Empfinden* bestimmt.» (Reinhold, *Beiträge*, 18); or «Die Zusammenfassung im Philosophischen Begriffe wird lediglich durchs *Denken* bestimmt, und zwar durch ein Denken, welches keine Zergliederung, sondern das Gegenteil von derselben ist, und aller Zergliederung vorhergeht.» (ReB: 189)

procedimento filosófico assumido por esta intensificação do método analítico de Reinhold. É que muito embora, na esfera do conhecimento, o conceito de género só possa ser formado a partir das espécies (e, portanto, tal desmembramento deva comprovar a veracidade do género), na esfera do puro representar, são as espécies que precisam da orientação do género para se legitimarem. Quer isto dizer, pois, que o sentido principal da filosofia elementar de Reinhold é retroactivo: a saber, são as espécies que têm de regressar ao género (enquanto instância original) de modo a alcançar a perfeita identificação do todo consigo próprio; mas, para tal, necessário é que o género exista já enquanto tal; de outro modo, estas espécies não empreenderiam qualquer regresso, apenas uma errância infinita (a voz do espírito humano reverberaria ad infinitum, perdendo-se na filosofia): um ponto em que, mau grado a acérrima crítica a Reinhold – posteriormente até de Novalis –, Fichte sempre defenderia o seu precursor. Assim, o que significa isto? Que o género é, pois, ponto de partida para as espécies, mas também ponto de chegada destas, e o que se aplica ao género e às espécies particulares, aplica-se também aos universais, até ao género último – o do princípio absoluto, numa absoluta circularidade, é certo, mas, recordando Fichte, também numa absoluta e infinita infalibilidade, livre de toda a intromissão acústica do exterior. Significa isto, pois, que a radicalização do método analítico como ela é operada por Reinhold consistia efectivamente numa progressão do todo para as partes, mas apenas de tal modo que, como se de uma onda repercutora se tratasse, essa progressão fosse ulteriormente determinada por uma forma final que não só era conhecida desde o início de tal processo, como forçava o processo a obedecer-lhe sem alguma vez a ultrapassar ou corromper; e, da mesma maneira que antes mesmo de se conhecer a espécie já se tem uma representação do género, tal presciência estende-se desde as suas primeiras até às suas últimas consequências: até à própria essência da filosofia, expressa no próprio acto de filosofar.

Assim, se, em consonância, transpusermos este problema do simples procedimento da filosofia para *a muito mais lata, e muito mais importante forma da filosofia em geral* (ou não fosse, no fundo, um o outro, sobretudo no seio de uma época à qual era tão propenso filosofar sobre a filosofia enquanto um todo), então – e aqui está o cerne da questão em Reinhold – *toda a filosofia, a sua própria evolução, a sua própria linguagem, não podiam senão rever-se, corporizar-se na senda deste procedimento analítico, tendendo, também elas, para alcançarem o princípio puro, a*

forma pura da ciência antes mesmo de alcançar as premissas da ciência. Mas mais: porque

a forma essencial da filosofia, ou a filosofia, é – não de acordo com a sua matéria, mas sim de acordo com a sua forma essencial – um produto do espírito humano; e, com efeito, um produto que jamais pode conter algo de fortuito ou de uma constituição casual do espírito humano (ReB: 22),

então necessário era que essa forma essencial, esse género *absoluto*, esse princípio primeiro afastasse de si toda e qualquer sombra de dúvida, *manifestando-se previamente à sua legítima constituição*; encontrando-se espontaneamente (latente, e não sensivelmente) inserido no círculo da ciência, e o círculo na órbita que ele próprio descreve na sua relação com as espécies. Relembrando Fichte, que é aqui uno com Reinhold, a filosofia não podia, pois, ser da ordem do sentir, mas sim do pensar (ReB: 15,19) – *e não de um comum pensar, de uma comum linguagem, mas sim de um pensar, uma linguagem criados e gerados pela composição primeira da forma essencial, anterior a todo o desmembramento* (ReB: 18) inerente à formação de conceitos: pois

graças ao desmembramento, apenas por insuficiência ou por excesso me torno consciente se o meu conceito é defeituoso; e, todavia, só o faço no pressuposto de que a regra segundo a qual eu julgo estes defeito e excesso seja conhecida já antes do desmembramento, e seja independente deste. (ReB: 17)

Numa palavra: só na perfeita concatenação entre composição e desmembramento se dá para Reinhold o conhecimento, e essa perfeição implica a mais rigorosa *necessidade* entre as partes que constituem o todo: ao nível da sua aplicação, tal como ao nível da comunicação e/ou percepção natural e espontânea deste fenómeno inverso por parte do espírito humano; e, diz Reinhold, se todas as proposições que constituem a ciência só se podem legitimar *à imagem* do princípio supremo, não através de um esforço de compatibilização; se todas as espécies que compõem o todo procedem em relação à instância suprema na medida em que já eram antes de o serem, apenas precisando de percorrer inversamente um percurso que já fora trilhado até alcançarem um princípio que é início e fim de toda a filosofia: então, para Reinhold – como posteriormente para Fichte, e, até certo ponto, para o jovem Novalis –, este curso da

reflexão pode ser aplicado também à maior das espécies – a própria filosofia –, em relação a um género – o da ciência –, no princípio absoluto. E se assim for, então, assim visto, o percurso da filosofia não é senão, ele próprio, este mesmo *percurso circular* que tem *na consciência, enquanto plano privilegiado entre uma filosofia elementar e uma filosofia do conhecimento*, o seu início e o seu fim. Ou, nas palavras de Reinhold: para se cientificar, a filosofia, como qualquer espécie particular perante o seu género – a doutrina da faculdade de representação (ou, mais tarde, a doutrina da ciência de Fichte perante a ciência) –, mais não teria do que gravitar em torno deste *princípio da consciência*, tendendo, espontaneamente, para a sua diferença mais próxima, para o seu género próximo, o científico, assim cumprindo o seu próprio círculo.

Ora, a questão é agora evidente, mas não menos fulcral: como se processa esta transição da filosofia *para a sua diferença mais próxima*? A resposta, essa, é dada pela própria extremização deste método; pois se compete ao género, se compete ao todo não só manifestar-se, mas afirmar-se, ele próprio, antes das espécies por forma a conferir-lhes retroactivamente uma forma; e se tal acontece desde o mais elementar conceito filosófico *até à própria filosofia*, enquanto plano onde um tal fenómeno acontece por excelência: então, uma vez o todo imbuído deste mesmo espírito, algo como uma corrente deve espalhar-se desde as suas partes mais ínfimas até às mais universais, culminando, como era intento de Reinhold, na própria *filosofia*. A diferença para Kant atinge aqui, pois, a sua legitimação: aos olhos do primeiro, Kant operara uma tal revolução no *interior* da filosofia. Cumpria agora, todavia, elevar a filosofia sobre si própria, consumando-a na exterioridade de si própria, num princípio superior a todo este processo. *A filosofia, numa palavra, deveria ser ciência; a sua história, a sua linguagem, a sua individualidade de organismo vivo deveriam dar lugar a um todo infalível, científico; o que nos leva a concluir, pois, que a ciência não era apenas o género da filosofia: em Reinhold, ela era o seu destino lógico, assim como a necessidade é, creio, o inevitável porvir desse mesmo destino.* Daí que este «Factum» fundamental devesse ser para Reinhold «universalmente vigente» («allgemein geltend»), isto é, totalmente independente de «temperamentos, caracteres e talentos de homens individuais, ou de nações inteiras, climas, formas de governação ou concepções religiosas» (ReB: 22), e que ele «tenha de se tornar claro a todos os homens em todos os tempos e sob todas as circunstâncias em que estes possam reflectir a propósito – por meio da reflexão pura.» (ReB: 99).

Para terminar, diria que as citações anteriores, que são fruto de uma longa ponderação a propósito da dimensão da exterioridade da filosofia por parte de Reinhold, têm pois duas consequências fulcrais: a *primeira* é que, ao sair do seu próprio casulo de espécie e assumir-se como género – ao se exteriorizar de si própria –, a filosofia vê-se numa posição híbrida que não pode deixar de respeitar: por um lado, interior, por outro, exterior; por um lado, na sua ligação a «temperamentos, caracteres e talentos de homens individuais», enquanto fio condutor da história e da linguagem destes; pois, no fundo, a filosofia tem de ser linguagem humana, e fazer-se compreender enquanto tal, por homens; por outro, na sua distanciação (não separação total) em relação aos homens, dissociando-se da história e da linguagem destes, mas nunca tanto que a sua *nova linguagem de género* não possa ser por estes compreendida «em todos os tempos e sob todas as circunstâncias». Isto é, a filosofia, conquanto na sua dupla roupagem visível (enquanto ciência) e oculta (enquanto vida), teria de doravante manter com a vida, segundo Reinhold, uma ligação deveras *ambivalente*, a saber, relacionando-se com a vida apenas o suficiente para a *uniformizar* (a ela, aos homens que nela vivem, à história e à linguagem destes que nela ressoam) *à sua imagem*, mas nunca tanto que possa deixar-se contaminar pelo carácter naturalmente, originariamente metafórico da linguagem humana, isto é, pela eterna falibilidade do juízo humano. Assim, a *filosofia ausentava-se da existência humana, mas não totalmente*; e se o fazia, não era para deixar de lhe conferir um sentido, mas sim para, a partir de um plano *superior*, externo a esta existência, lhe conferir, através da sua *própria linguagem e presciência*, um curso novo e infalivelmente definido, um horizonte de expectativa inalterável para a história do pensamento humano, uma voz indistorcível à linguagem da filosofia humana. A filosofia, dir-se-ia, torna-se espontânea à vida (e, com ela, ao espírito humano); mesmo que o faça sob pena de privar a vida de toda a sua espontaneidade, da sua natural diversidade, em favor de tal propósito. E portanto, se era pretensão da filosofia alcançar a absoluta espontaneidade destes preceitos no espírito humano (algo que era anteriormente inexequível), então um tal processo só poderia consumir-se através da perfeita conjugação no espírito humano das duas formas de comunicação privilegiadas da filosofia: o acto – sob a forma da ocorrência, da história – e a palavra – sob a forma da linguagem, do conceito filosófico: não são raras as vezes, aliás, em que Reinhold afirma que só isto poderia significar que a filosofia fosse *independente da história*, e *compreensível aos olhos de todos os homens*. Por outras palavras, tal conjugação só poderia ocorrer sob o *signo da infalibilidade da sua comunicação*: uma história infalível

(porque da filosofia, e nascente nesse momento, com a nova filosofia) e uma linguagem conceptual infalível (porque filosófica, e nascente nesse momento, com a nova filosofia), tendendo ambas, como que conduzidas por um magnetismo de índole científica, para o princípio absoluto da filosofia, legitimando-o a ele tanto quanto este princípio as legitima a elas, vivendo na perfeita concordância de uma reciprocidade que, não obstante, nada tem de recíproco, antes irradia unidade absoluta, infinita e infalível presença da história e da linguagem da filosofia a si própria.

Por fim, esta nova «historiografia» (FiW: 77)³⁹ da filosofia significava que a linguagem filosófica deveria, doravante, renunciar a tudo o que fosse fortuito ou hipotético, histórico ou vivencial, mas também a tudo o que fosse propriamente linguístico, metafórico. Numa palavra, *a filosofia, os filósofos deveriam renunciar à vida*, entregando-se a uma filosofia cuja história, cuja linguagem, cujo destino era tornar-se ciência. Chegara o tempo, pois, em que o carácter de espécie da filosofia se esgotara, abrindo lugar ao género; uma reformulação que, para Reinhold, só poderia passar por *abarcara o que causara esse esgotamento*; por conceber que a filosofia, já sem a mediação activa da vida, deveria recuar aos seus primórdios (ReB: 228) e deixar-se abarcar pelo *género* da ciência. O problema da filosofia, inaugura pois Reinhold na esteira de Kant, é primordialmente um *problema da linguagem*; até então veículo da história do conhecimento, a filosofia passava agora a ser, também ela, veículo *inevitável* de uma linguagem que falava – e só ela poderia falar – sobre si própria, de uma redescoberta de um sujeito que só investigava o que a si próprio dissesse respeito, *que era o que pensava e que pensava o que era*, caminho correcto e incontornável para a transição da filosofia para o seu género mais próximo. Mas, mais do que isso, tal significava o início da instauração de um novo princípio supremo de toda a filosofia e, como tal, o corte com um tempo em que a filosofia não existia ainda (ReB: 13) ou onde ela era fruto da gadanha do comum entendimento ou mesmo da imaginação – o tempo que a crise de Novalis (ainda) simboliza e recupera decisivamente. E por isso reiteramos: em Reinhold – e, vê-lo-emos, em Fichte –, o problema da filosofia é, até certo ponto, um problema de linguagem; e será no seio deste problema, enquanto veículo privilegiado da (possível) transição da filosofia para o seu género científico, que

³⁹ Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Hrsg. Immanuel Hermann Fichte, Vol. I, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, p. 77: «Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.»

se jogará tanto o destino da filosofia da época, quanto o do percurso filosófico de Novalis.

3. Influência da filosofia de Reinhold sobre Novalis

Por fim, e recuperando esta questão nos moldes do problema de Novalis, somos levados a pensar que, da mesma maneira que fora o problema de uma filosofia fragmentada, veiculado por Reinhold, a lançar Novalis no conflito por si mencionado na carta, então também só esta aproximação forçada da filosofia à vida, a ponto de a incorporar e assim alcançar um princípio absoluto que reja sobre ambas (e que portanto, no fim, é uma separação entre filosofia e vida) – e restringindo, pois, a fantasia até a elevar à condição de razão – enfim, só este auge da teoria de Reinhold poderia oferecer a Novalis um primeiro ensejo de sair dessa crise.

Aliás, não é senão isto que Novalis menciona na carta: que esse mesmo fechamento, esse isolamento em relação à vida exterior e em direcção a si próprio se processara fruto não de um conflito cuja resolução pudesse ser alcançada através de uma coexistência pacífica entre filosofia e vida, mas sim fruto do conflito que justamente ocupava as preocupações de Reinhold e da sua geração; conflito esse que, tal como Reinhold defendia, só poderia ser resolvido através da adopção de uma filosofia, de uma linguagem, de um outro modo de viver que abarcava, englobava *a vida*, tecendo-lhe novas regras, impondo-lhe ordens e exactidão, estruturando-a e *elevando-a à condição de razão* (NS, 1: 526). Creio mesmo que, aos olhos de Novalis, que até então só conhecera o contrário disto mesmo, a inversão que Reinhold assim opera no seu espírito não era pois uma mera transformação, mas sim uma verdadeira *revolução que ele próprio [Novalis] doravante incarnaria*; e mesmo as suas repercussões mais imediatas – a elevação da ordem (filosófica) à condição de uma «carência» diária e vital (NS, 1: 535), a crescente aspiração à masculinidade, ao amadurecimento e à emancipação do espírito (*id.*: 524), a fixação da sua linguagem ou, como tal, a necessidade de se fazer reger por *princípios de vida*, não eram senão demonstrações claras de uma evolução de Novalis, a par da própria filosofia, do reino da sensibilidade para o da razão: manifestações de uma nova linguagem, *um novo rumo de vida*

filosófico que passava justamente por uma superação em relação à vida, à sensibilidade, ao sentimento e à fantasia exacerbadas que tanto haviam dispersado o espírito do poeta.

Assim, Novalis pretendia, e pretendia até 1795, por altura dos «Fichte-Studien», e mesmo para além destes, que *a sua vida*, a sua acção, as suas decisões, a sua linguagem tendessem cada vez mais para «as regras fixas de um sistema» (ibid.: 526) que fizesse do calor brandura, para uma familiarização com a ordem, a disciplina e a uniformidade de acção filosóficas. Assim como a filosofia seria doravante o *fim* – a ossatura, a articulação – da sua existência, também a vida só se poderia manifestar perante a filosofia «enquanto medium» (ibid., 1: 525), nunca como um fim em si. A filosofia, essa sim, seria fim principal da vida, *da sua vida*, razão por que era necessário a Novalis conquistar «uma indiferença perante a vida» (id.: 527), assim renunciando a toda a dispersão do sentimento, do acaso ou do calor próprios de algo que não fosse um novo «modo de vida» (id.: 532), uma «nova filosofia de vida» (id.: 531), enquanto seu «mais sagrado fim» (id.: 527); a saber, uma «limitação do Eu até à sua forma genuína e natural» (id.), uma forma de auto-censura, um retrocesso a si próprio, seu e da sua linguagem, que requeria naturalmente uma «independência em relação ao exterior» (id.: 532), um encasulamento, enfim, uma «auto-crítica» (id.: 529) que, reiteramos, muito tinha em comum com o ideal então preconizado de uma filosofia crítica, e que não consistia senão em obedecer às leis dessa mesma filosofia, «limitando» (id.: 532, 552, 554) a latitude infinita da vida ao ponto cumulativo de uma existência filosófica.

Novalis renunciava doravante à dispersão e à errância do olhar de outrora, à dubiosidade das palavras e das acções de outrora, e, livre destas insuficiências, conquistava a faculdade de ver na sua própria imagem a imagem do ser que, ao se *pensar a si próprio*, ao *filosofar sobre si próprio*, abre as portas ao ilimitado do seu Eu para, ao mesmo tempo, as fechar à limitação do exterior, o ser que se liberta encasulando-se, que se conhece a si próprio e que, como tal, vê em tudo o resto um reflexo de si próprio (início de um «sentimento próprio» (id.: 525); uma «auto-procura do meu verdadeiro sentimento» (ibid.: 529)). A vida, o Eu, a linguagem, por assim dizer, nasciam com este primeiro acto filosófico do homem, e, tal como Reinhold designara (ReB: 228), a filosofia obtinha no Eu o seu início, o seu princípio: «Por essa razão, toda a filosofia começa do Eu.» (NS, 2: 177); «Princípio da filosofia é o meu Eu.» (id.: 182) O *Eu*, diria Novalis logo após o intrincado trabalho dos «Fichte-Studien», é «o mais maravilhoso, o eterno fenómeno [...], a existência própria.» (id.:

212), de modo que o ser da filosofia, a sua história, não é senão a prossecução deste «estímulo» («Reitz» (NS, 1: 212)) do «conhece-te a ti próprio» kantiano, a catalogação aturada – e infinita – dos avanços por entre as trevas deste «maior dos segredos», estímulo «que não pode deixar de ser estímulo, sem que nós próprios cessemos de existir» (NS, 2: 212). Viver a filosofia crítica significa, pois, que somos o que pensamos, e pensamos o que somos; *pensar e ser, tal como para Reinhold, são para Novalis, um e o mesmo*, e é isso que compõe a existência individual, que garante a existência do indivíduo enquanto imagem de toda a humanidade; pois tal como era necessário que se trabalhasse primeiro o pensar, que se esgotasse o pensar, antes de nele se poder rever o ser, também o ser sempre deveria acompanhar o pensar dando-lhe corpo, aplicando-o. E porque Novalis designa isto por *viver*, então também esta *pré-formação de um egoísmo filosófico*, esta *existência teórica* que marca a primeira fase do seu pensamento não poderia ser aplicada senão numa filosofia ou vida prática – algo que Novalis, mais do que indicar, *opera* efectivamente durante toda a sua vida.

II. A filosofia do Eu de Fichte, ou a decisiva acentuação do conflito espiritual de Novalis

Aproximadamente cinco anos passam entre o dealbar do problema da filosofia de Reinhold, e o início da sua consumação em Fichte; os mesmos anos que passam, pois, entre o surgimento deste problema em Novalis e a assumpção de um novo rumo para o mesmo, no poeta, por influência decisiva do próprio Fichte; pois, com efeito, não é demais reiterar que, se é Reinhold quem desperta um tal problema em Novalis, é Fichte que, nos mesmos moldes mas com redobrada contundência, o acentua nos espíritos de toda uma geração, e leva Novalis a adquirir uma voz sobre o problema.

Mas se estes cinco anos, até 1795, bastariam para que a face do problema de Reinhold se alterasse por completo (relembrando Schulze, Diez e a retractação de Reinhold, iniciada na sua correspondência de 1792 e consumada no primeiro ensaio do 2º volume dos *Beiträge*, de 1794),⁴⁰ e transitasse para uma sua mais que natural prossecução e extremização por parte de Fichte, já em Novalis, cujo conflito espiritual caminhava a par do problema, este problema manter-se-ia aparentemente inalterado. Com efeito, até que ponto – e até quando – Novalis se manteve fiel às suas convicções, é algo que não é visível senão nas suas cartas, entre 1793 e 1795; e mesmo aí, de maneira muito dissimulada. Escassas, embora sugestivas quanto à posição do jovem filósofo, estas dão conta de um conflito interior longe de estar resolvido, porventura algo apaziguado, mas pelo menos, isso é certo, reconfigurado pelos frutos que a convivência com a filosofia crítica de Reinhold lhe proporcionara. Sim, qualquer que fosse a decisão de vida tomada por Novalis, desde o ingresso em Leipzig, onde conhece Schlegel em 1792 (NS, I: 554), à decisão de ingressar na vida militar (id.: 526), ao noivado com Sophie von Kühn no fim de 1794 ou à ocupação de um cargo como escrivão em Tennstedt: tudo contribuía, diz Novalis, para o processo de uma «rigorosa auto-crítica» (ibid.: 529), visando «restringir cada vez mais o caro Eu, e remetê-lo para a sua forma genuína e natural» (id.), «limitando-o a uma só posição» (id.: 532) e destruindo parcialmente aquele que, ainda em Novembro de 1794, representava o

⁴⁰ Sobre a influência de Carl I. Diez, Professor em Tübingen, sobre Reinhold, cf. mais concretamente Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, 1. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004; Manfred Frank, *„Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 e Immanuel Carl Diez, *Briefwechsel und kantische Schriften*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1966.

«assento capital do mal» (id.: 565) de Novalis, a sua fantasia. O desígnio ulterior, o «fim principal» (id.: 530) a que Novalis propunha então a sua vida, era, pois, um só: *o de procurar em todas as suas decisões algo de sistemático ou filosófico*. Era esta a verdadeira «filosofia da vida» (id.: 531) de Novalis. Até quando o poeta manteria inalterada esta sua perspectiva, pelo menos a um nível interior, não-expresso, é difícil afirmar; pois, uma vez mais, a ausência de documentos a este respeito interpõe-se entre a investigação e um correcto julgamento da situação. Mas não é difícil supor que a prossecução do problema caminhará paulatinamente, a par da própria evolução da questão em Reinhold e Fichte; tal como não custa supor que, por abandonar Jena tão cedo e só em 1795 pôr em papel a sua opinião a propósito, Novalis se tenha mantido a par desta mesma evolução do problema; que o fez, aliás, é algo de que não só estou convicto, como é objecto desta dissertação demonstrar.

Certo é, pois, que se o conflito espiritual de Novalis anda de mão dada com o evoluir da própria questão da filosofia, então, por volta de 1794-1795, e mais ainda nos tempos que tendem para a primeira confecção dos «Fichte-Studien», Novalis terá experienciado aí uma época de decisiva acentuação – e, porque não aduzir, também de decisiva atenuação. Os «Fichte-Studien», não é de mais reiterar, são a primeira voz filosófica expressa de Novalis, o primeiro, e mais sólido eixo entre a sua vida e a sua teoria; isso, aliás, vimo-lo já antes, também durante a influência de Reinhold, e vê-lo-emos ainda melhor à frente, em III.1; e a filosofia de Fichte, o principal visado nesse longo grupo de fragmentos, seria a mola propulsora para um pensar e um sentir a que apenas faltava vir à palavra, dando corpo ao conflito espiritual que os alimentava.

Ora, de entre os trabalhos que, ao procurarem estabelecer as primeiras ligações entre Novalis e Fichte, se debruçam sobre um possível curso, um possível fio de pensamento dos «Fichte-Studien», não me são desconhecidas nesses as variadas formulações com respeito às obras de Fichte que mais terão influenciado Novalis, as quais reúnem nesse respeito, de forma mais ou menos geral, praticamente todas as obras publicadas por Fichte entre 1794 e 1796. Mas porque, mesmo sabendo que algumas dessas são evidentes, acredito que Novalis atenderia não tanto às obras, mas ao espírito da filosofia fichteana, permito-me divergir em parte destas formulações; e, em consonância, creio serem porém *outros três*, os momentos da teoria fichteana que verdadeiramente são questionados nos primeiros grupos de manuscritos dos «Fichte-Studien»; são eles o *Grundriss des eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795), *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) e o texto «Von der Sprachfähigkeit und

dem Ursprung der Sprache» (1795). Não tratarei aqui todos estes escritos com a delonga que mereceriam;⁴¹ e mesmo a ordem destes é aqui irrelevante; não tanto porque ela o seja nos «Fichte-Studien» (e é), mas porque, como é sabido, as diversas fases propedêuticas, de constante consolidação e reestruturação do edifício teórico-científico de Fichte obrigariam o próprio a dispor a sua obra anacronicamente (de modo que, mau grado a sua inegável inter-dependência, *Über den Begriff*, de 1794, é certamente, *em termos teóricos*, uma obra *posterior* ao *Grundriss*, de 1795); algo que, aliás, só abona em favor de um edifício que logo de início se afirma, ele próprio, absoluto, e só depois desmembrável nas suas múltiplas dimensões. É também este, pois, o espírito que preside aos «Fichte-Studien» de Novalis, e que deixarei reinar sobre a minha investigação destes; e embora sejam estas as obras de Fichte que, por assim dizer, desencadeiam o novo rumo da reflexão de Novalis, tal não significa, todavia, que Novalis se cinja exclusivamente a estas, muito menos que Novalis desconhecesse os outros momentos decisivos da obra de Fichte. Tanto assim é que, sabemo-lo hoje, em 1795, Novalis já há muito era um leitor atento da filosofia de Fichte;⁴² por isso, não só não é de descurar, como é até quase certo que também já a partir de 1792 os primeiros escritos de Fichte tenham contribuído para a transformação da maneira de pensar e sentir de Novalis.

É sobre a possibilidade de uma tal influência anterior (ou até simultânea) à influência da filosofia de Reinhold, que, a meu ver, se alicerça a gênese dos «Fichte-Studien» de Novalis; e é nossa primeira tarefa, pois, iniciar a análise à teoria filosófica de Novalis com a análise à filosofia de Fichte, que a propiciou.

1. Defesa e refutação do princípio da consciência de Reinhold

Começo por sustentar, pois, que a confluência entre os referidos três momentos da evolução da teoria fichteana e o início dos «Fichte-Studien» não nasce da mais pura

⁴¹ O texto «Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache», não o tratarei com a delonga que este mereceria. Pois esta dissertação não se debruça propriamente sobre a *teoria do sinal* em Novalis, antes sobre a preparação teórica para uma melhor compreensão desta mesma teoria (mesmo que posteriormente, de um ponto de vista da teoria, se possa ver que a temática da linguagem é tão originária, senão mesmo mais do que esta temática da filosofia). Por esta razão, não a abordarei em pormenor, mas procurarei terminar abrindo para uma primeira compreensão da mesma.

⁴² Sobre este facto, cf. as palavras que lhe dedica Hans Jürgen Balmes no terceiro volume da obra de Novalis aqui utilizada: NS, III: 283-287.

coincidência; antes pelo contrário, também ela nasce da concorrência de outros momentos, fases decisivas da origem da teoria de Fichte, não desconhecidos de Novalis, e que resultariam na teoria que ensinaria os «Fichte-Studien». Urge, pois, que dediquemos algumas (breves) palavras a esse prelúdio teórico; ou não fosse essa a mesma senda que também Novalis teve de percorrer.

Segundo creio, o mais decisivo desses momentos – e aquele que, retrospectivamente, Novalis mostra conhecer melhor nos «Fichte-Studien» – é o que nasce da singular intensificação que o nosso problema alcança numa sua fase mais fulcral: no *cruzamento teórico* que nasce entre Fichte, Reinhold e Schulze, e que culmina com a «Aenesidemus-Rezension» (1792),⁴³ de Fichte: um texto que não nasce fortuitamente, e tem por detrás de si um complexo problema de fundo que o suscita, e aí força a junção dos três autores nele implicados, a saber, *a possibilidade ou não de consumir a empresa crítica de Kant* (e, subsequentemente, *a já referida possibilidade de um princípio absoluto de toda a filosofia*).⁴⁴

Esse problema fundamental, embora visível também em Reinhold e Schulze, é porém *particularmente sensível em Fichte*. A sua razão de ser é simples; pois, *por um lado*, Fichte «estava (...) intimamente convicto de que nenhum entendimento humano poderia perseverar para lá do limite em que Kant se encontrara, especialmente na sua *Crítica da Faculdade de Julgar* (...)»⁴⁵; e portanto, reconhecia que com respeito à faculdade de conhecimento – a aquisição das formas das intuições, dos conceitos e das ideias –, a teoria kantiana era insuperável. Mas *por outro lado*, diria Fichte, se Kant

⁴³ «Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik», in Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, vol. I, pp.1-25, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

⁴⁴ Sobre este tema destaco: Daniel Breazeale, «Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism», in *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3, 1981, pp. 545-568; Günther Baum, «Aenesidemus oder vom Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftstheorie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 33, H. 3, 1979, pp. 352-370; Allen W. Wood, «Fichte's philosophical revolution», in *Philosophical Topics*, Vol. 19, No. 2, Nineteenth-Century Philosophy, 1991, pp. 1-28; Pierre-Philippe Druet, «La recension de l'«Énésidème» par Fichte», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3, 1973, pp. 363-384; Reinhard Lauth, «Genèse du "Fondement de toute la Doctrine de la Science" de Fichte a partir de ses "Méditations personnelles sur l'elementarphilosophie"», in *Archives de Philosophie*, Vol. 34, No. 1, 1971, pp. 51-79; R. Fincham, «The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer», in *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*, 10, 2000, pp. 96-126, entre outras que ou abordam esse mesmo tema, ou o afloram superficialmente. Para um estudo compreensivo do tema, porém, recomendam-se as inevitáveis obras de Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, 1. Band, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, e Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.

⁴⁵ Palavras de Fichte em *Über den Begriff*: «Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden (...)» (FiW 1: 30)

lograra que a cognoscibilidade se universalizasse, ele não lograra porém *que esta forma de pensar fosse reconduzida a uma forma superior, mais elementar do conhecimento e da linguagem, a um outro grau de certeza que a comprovasse apodicticamente no espírito humano*. Isto é, embora Kant tivesse aventado um princípio absoluto da filosofia, ele não chegara porém a *elevá-lo a essa condição*; e portanto, conclui Fichte, faltara a Kant o corolário da sua empresa: um princípio absoluto que unisse os domínios teórico e prático da filosofia⁴⁶ – razão por que um tal sistema não estava ainda consumado. A filosofia não podia elevar-se ainda a um todo sistemático; e por conseguinte, reitera Fichte no início da sua «Recensão», *a filosofia não era ainda uma ciência*.⁴⁷

Assim expõe Fichte o problema que subjaz à sua recensão. Mas Fichte, como disse, não fora nem o único, nem o primeiro a sentir este problema.

Reinhold, vimo-lo já, tinha sobre esta questão uma opinião em tudo similar, e já desde 1786 a procurava resolver, opondo-se aos supernaturalistas de Tübingen e à propagação de seitas filosóficas adversas a Kant, que então acentuavam este mesmo problema⁴⁸. O seu *princípio da consciência*, exposto, entre outros, nos seus *Beiträge*⁴⁹, dir-se-ia, era a resposta *avant la lettre* à lacuna apontada por Fichte, visando pois essa mesma instância superior, *essa forma mais elementar do conhecimento*. Essa instância, diria Reinhold, era *o representar*, que, segundo o próprio Reinhold, Kant desconsiderara em detrimento do *conhecer*, assim deixando inacabado o seu edifício crítico⁵⁰. Pois o representar é, para Reinhold, *anterior* ao conhecer; e portanto, o representar, anterior à

⁴⁶ Daí que Fichte conclua, a respeito da frase da anterior nota: «(...) die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des enlichen Wissens angegeben hat.» (id.) A opinião de Fichte, aliás, não só coincidia com a de Reinhold, como seria ainda secundada, por exemplo, por Schelling, em «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» (1794) e *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), e no texto «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», atribuído a um dos três colegas de Tübingen.

⁴⁷ Palavras de Fichte na recensão: «(...) dass selbst bis jetzt die Vernunft ihren grossen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, noch nicht erreicht haben müsse (...).» (FiW 1:3)

⁴⁸ Sobre este conflito, que é também a fonte primária do conflito como o expomos em Fichte, vd. as notáveis obras de Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, 1. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, Manfred Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 ou BONDELI, Martin, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt, Klostermann, 1995.

⁴⁹ Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Vol. I. Hrsg. Faustino Fabianelli, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

⁵⁰ «Daß die Formen der Vorstellungen, so wie sie in der Kritik d. V. aufgestellt werden, auf keinen allgemeingeltenden Grundsatz zurückgeführt sind; und daß in diesem Werke von keinem ersten Grundsatz der Wissenschaft des Erkenntnisvermögens, noch weniger von einem ersten Grundsatz der Philosophie überhaupt, die Rede sei, welcher die Elementarphilosophie unmittelbar und durch dieselbe die von ihr abgeleitete theoretische und praktische Philosophie mittelbar begründen soll, weiß jeder Leser derselben.» (ReB: 184-185)

consciência, e a sujeito e objecto, é para Reinhold *género* («Gattung»), ao passo que o conhecer das coisas, posterior à consciência, é *espécies* («Arten»); e se a tendência da cognoscibilidade humana tem de ser *retroactiva, em direcção a um princípio absoluto de todo o conhecer*, isto é, se ela tem de *tender das espécies para o género supremo, do conhecer para o representar*, então essa progressão tinha de ser ulteriormente determinada por uma *forma final* (o princípio da consciência) que não só deveria ser conhecida desde o início de tal processo, como forçava o processo a obedecer-lhe sem alguma vez o ultrapassar ou corromper; e da mesma maneira que antes mesmo de se conhecer as espécies já se tem uma representação do género (nesse princípio absoluto), uma tal presciência tinha de se estender desde as suas primeiras até às suas últimas consequências: *até à própria essência da filosofia, expressa no próprio acto de filosofar*, fazendo a filosofia, até então mera espécie (conhecer), transitar para o seu género mais próximo (o representar), a *ciência*, e fazendo-a gravitar em torno de um princípio absoluto que unia enfim os domínios teórico e prático da filosofia.

Já *Schulze*, resolutamente opoitor deste sistema, mas também do de Tübingen, e tal como Reinhold fiel leitor de Kant, defendia que Kant não culminara a sua teoria com um princípio absoluto simplesmente porque disso não tivera necessidade, na medida em que esse princípio é impossível. A sua posição neste problema era, pois, *diametralmente oposta à de Reinhold*; e quão oposta, vê-lo-emos de seguida.

Seja como for, uma coisa é certa; Fichte não se quedaria indiferente a estas duas vozes. Pois, por um lado, a proposta de Reinhold muito *influenciaria o problema de Fichte* como acabámos de o expor, e isso é algo facilmente visível no próprio proceder da filosofia fichteana, e até na própria recensão. Aliás, Fichte sempre fora um leitor atento de Reinhold; e não raras vezes reconhece o quanto a inicial formação do seu sistema devera à filosofia de Reinhold, e ao seu fim de colmatar as lacunas do sistema kantiano.⁵¹

Mas ao mesmo tempo, não obstante este reconhecimento, não obstante a influência da filosofia elementar sobre si, Fichte afirma que *fora antes o estudo de*

⁵¹ Entre muitas outras referências, algumas delas até por testemunhos de vozes terceiras, destaco esta pela voz do próprio Fichte, em *Über den Begriff*: «Er ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letzteren bei den weitem Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sey, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird.» (FiW 1: 31)

Aenesidemus⁵² *que mais decisivamente o influenciara*, a ponto de o forçar a uma total destruição e posterior reconstrução do seu próprio edifício de pensamento⁵³ – de que, salientamos, *a recensão era o primeiro rebento*. Pois o facto de que Schulze tivesse escrito *Aenesidemus* para refutar a filosofia elementar de Reinhold, isso, por si só, deveria naturalmente levantar a oposição de Fichte; tanto mais que Schulze não via nem necessidade nem possibilidade de superar a teoria de Kant, e, a seu ver, *um princípio absoluto da filosofia era um absurdo*. Mas, ao invés, a obra – e sobretudo a maneira como Schulze a dispôs –, lograria criar em Fichte um efeito de distanciação em relação à proposta reinholdiana; e tendo *Aenesidemus* sido escrita justamente por um dos maiores paladinos contra a filosofia de princípios, e justamente contra um dos maiores paladinos da possibilidade dessa mesma filosofia, isso, mais do que operar uma simples inversão, *antes operaria em Fichte uma total revolução espiritual*, e obrigá-lo-ia a ver até que ponto seria possível suplantar Reinhold sem porém aderir por completo a Schulze; e porém, aderir a Schulze de tal modo nunca renunciaria por completo a Reinhold. Isto é, numa palavra, até que ponto seria possível encontrar um fino, e muito singular *meio-termo* entre uma refutação de Reinhold que é aceitação de Schulze, e uma refutação de Schulze que é aceitação de Reinhold. Pois, dada a insuficiência de Reinhold e a revolução assim causada em si por Schulze, só esse meio-termo teórico poderia significar para Fichte a via correcta para a prossecução daquele que já então era *o móbil primordial da sua doutrina da ciência, a saber, a consumação da faculdade de julgar filosófica, ou, dir-se-ia, a construção de um sistema da razão que abarcasse toda a filosofia, enfim consumando o procedimento crítico de que Kant imbuíra a filosofia em geral*.

Ora, um tal meio-termo, procurá-lo-ia Fichte na «Aenesidemus-Rezension».

Aí, Fichte confere a este problema uma forma decisiva, subdividindo-a numa objecção tripartida, a fim de corresponder às três principais objecções de Schulze, em *Aenesidemus*. As objecções de Schulze eram: 1) «O princípio da consciência de Reinhold não é uma proposição absolutamente primeira, pois, enquanto proposição e juízo, ela está abaixo da regra suprema de todo o julgar, o princípio da contradição»

⁵² Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Hg. Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichard, 1911.

⁵³ Vd. Carta a Wloemer, de Novembro de 1793: «(...) dazu kam, daß ich gleich darauf durch die Lectüre eines entschloßnen Skeptikers zu der hellen Ueberzeugung geführt wurde, daß die Philosophie vom Zustand einer Wissenschaft noch weit entfernt sey, u. genöthigt wurde mein eignes bisheriges System aufzugeben, u. auf ein haltbareres zu denken.», in *Gesamtausgabe*, III 2, Nr. 167a, p. 14. Cf. ainda a carta a Flatt, de Novembro ou Dezembro de 1793, in *Gesamtausgabe*, III 2, Nr. 168a, p. 18.

(FiW 1: 5; A: 46); 2) «A proposição da consciência não é uma proposição permanentemente determinada por si própria» (FiW 1: 6; A: 48); e 3) «A proposição da consciência não é nem uma proposição universalmente vigente, nem expressa um facto que não esteja associado a uma determinada experiência ou a um certo raciocínio» (FiW 1: 6; A: 53).⁵⁴ São estes, segundo Fichte, os argumentos que levam Schulze a afirmar que a filosofia carecia ainda de um princípio absoluto, e a duvidar da própria existência deste princípio e da infalibilidade da linguagem da filosofia: um problema que reconhecemos como sendo justamente o problema que enforma o do próprio Novalis.

Ora, ao abordar o primeiro problema, Fichte parte de um pressuposto central em Schulze; a saber, segundo Schulze, o princípio da consciência não pode afirmar-se absoluto e, ao mesmo tempo, dispensar a validade – essa sim, verdadeiramente absoluta – do princípio da contradição; e porque duas posições absolutas não podem coexistir, uma delas, a falsa, teria de ceder, assim revelando a sua não-absolutidade.

O problema coloca-se, porém, em traços mais específicos.

Segundo Schulze, o problema está em que Reinhold, situando-se *exclusivamente no domínio teórico*, eleva aí o princípio da consciência sobre «a regra suprema de todo o julgar», o princípio da contradição – daí, aduzimos nós já, o interesse imediato desta questão para Fichte. Para isto, diz Schulze, Reinhold parte do inegável facto de que o princípio da contradição pode (ou tem de) ser o fundamento ideal («IdealGrund»), *mas não o fundamento real* («RealGrund») da verdade do princípio da consciência (A: 46) – pois o fundamento real, diz Schulze, «está na experiência»; de tal maneira que, por conseguinte, também para Schulze o princípio da contradição é teoreticamente supremo, mas subordinado num respeito prático. Mas o que Reinhold faz, diz este, é adaptar, fundir os factos que daqui relevam, de tal modo que, a saber, embora para Schulze, numa relação teórica, ao nível da forma, o princípio da consciência tenha de obedecer teoreticamente ao princípio da contradição, que é o seu fundamento ideal (A: 47)), para Reinhold, porque o princípio da consciência não tem, como para Schulze, o seu fundamento real na experiência, mas sim em si próprio (mediante a *assumpção invertida* de que o género é precedente, e as espécies posteriores), então esse princípio não está

⁵⁴ No original alemão de Fichte: «(1) Dieser Satz sey kein absolut *erster* Satz; denn er stehe als Satz und Urtheil unter der höchsten Regel alles Urtheilens, dem Satze des Widerspruchs.»; «(2) Der Satz des Bewusstseyns sey kein *durchgängig durch sich selbst bestimmter* Satz.»; «(3) [Endlich sey] der Satz des Bewusstseyns weder ein allgemein geltender Satz, noch drückte er ein Factum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewissen Raisonement gebunden sey.» Destas, e por motivos de concisão, tratarei apenas as duas primeiras, por me parecer que em certa medida elas esclarecem já a terceira dúvida.

subordinado a nada, não há nenhum princípio que lhe seja superior e, por isso, ele não tem de obedecer ao princípio da contradição, e é teoreticamente absoluto; e também *num respeito prático*, porque o princípio da contradição não pode agir sobre a matéria do princípio da consciência (o que Schulze reconhecia), então para Reinhold, porque a prática tem de ser o corolário da teoria, isso mesmo é a prova de que o princípio da contradição não pode ser o fundamento ideal do princípio da consciência, e que, por conseguinte, o princípio da consciência é também absoluto num respeito prático.

Assim, para Schulze, para quem um género precedendo as espécies, para quem um todo absoluto da filosofia e, por conseguinte, para quem toda a razão pura é um puro devaneio filosófico do espírito humano, isto tinha certamente uma consequência imediata, mais óbvia ao olhar, a saber, que uma tal união mais não era do que uma confusão deliberada dos dois domínios, misturando as valências de fundamento ideal e fundamento real, visando única e exclusivamente a obediência a um princípio supremo; e Schulze conclui que, num esforço de afirmar o seu princípio como absoluto, e a nada o subordinar, Reinhold apenas acabaria por *amalgamar a matéria e a forma do princípio da consciência*, e afirmar, por isso, que *nem mesmo teoreticamente o princípio da consciência tem de obedecer ao da contradição* – o que, para Schulze, era o mesmo que *confundir os fundamentos lógico e real* do seu princípio e, por conseguinte, erigir o princípio da consciência no seio de um primado teorético da razão, e não no seio de uma saudável coexistência ou transição entre teorético e prático, ou sobre um princípio que verdadeiramente unisse teorético e prático.

Mas, para Schulze, uma segunda consequência, mais grave, era óbvia. Pois, por certo, a afirmação do absoluto teorético do novo princípio da consciência era para Schulze tão errónea quanto indevida; mas, pior do que isso, ao assim erigir o princípio da consciência à condição de princípio teoreticamente absoluto, o que Reinhold verdadeiramente fizera fora retirar ao lógico toda a sua logicidade, ou, se quisermos, toda a sua realidade enquanto tal, em detrimento da efectiva realidade do princípio da consciência; no fundo, dir-se-ia, para Schulze, Reinhold *desprovera o princípio da contradição e a sua existência lógica de toda a validade real que ele pretendesse ter no domínio teorético*, concedendo-lhe aí uma validade puramente formal e lógica, e porque não podem existir dois absolutos, atribuíra toda a validade real ao princípio da consciência. Numa palavra, *para Reinhold, a vigência do princípio da contradição estava apenas reservada à pura, ilusória, numa palavra, inexistente logicidade.* Mas isto, diz Schulze, não é sem implicações nocivas para o sistema de Reinhold. Pois

Schulze relembra que, ao *assim* distinguir lógico e real, isto é, ao sobrepor o princípio da consciência ao da contradição no domínio teórico, *o que Reinhold fizera, na verdade, fora desprover o seu sistema de qualquer impedimento de contacto com o seu possível contrário; isto é, impedido que estava o princípio da contradição de agir sobre o seu sistema, Reinhold permitia assim que um sistema tido como apodíctico entrasse em contacto com a sua negação, e portanto com a experiência, o que conduzia esse sistema a múltiplas interpretações e, em última instância, a um contacto indevido, ou, se quisermos, a uma linguagem indevida entre logicidade e realidade.* E este sim, é, para Schulze, o porquê de não poder o princípio da contradição ser negado; pois o princípio absoluto tem uma correlação estreita com todos os outros princípios que compõem o sistema, ligação essa que tem de ser preservada se é que, como Reinhold afirma, ela não deve ferir a ordem do todo ao progredir analiticamente do género para as espécies. Ora, na ausência do princípio da contradição, a mínima oscilação interpretativa de uma parte ou termo do sistema resultaria na queda do todo; pois o sistema existe somente de um determinado modo (o absoluto), não podendo simultaneamente não existir, ou assumir uma outra forma simultânea. Por isso, diz Schulze, *o princípio da contradição não pode ser desrespeitado ao nível da forma: pois o fundamento real da verdade de um princípio reside na experiência* (A: 47, 65, entre outros), *e a sua forma – a sua dimensão lógica – deve obedecer a tal princípio superior.* O contrário disto seria uma clara tentativa de fazer abarcar o fundamento real do problema pelo seu fundamento lógico. A este respeito, todavia, mais diremos aquando da resposta de Fichte à segunda dúvida.

Uma coisa é certa: *esta troca de argumentos revelar-se-ia fulcral para Fichte*, e isso de um modo duplo, apenas aparentemente contraditório:

primeiro, concordando com Schulze que, uma vez no domínio teórico, é *logicamente impossível ao pensamento ir mais além do que o princípio da contradição*, e que é este princípio que determina *logicamente* a relação entre sujeito e objecto, a forma do princípio da consciência⁵⁵;

segundo, afirmando porém que, apesar deste erro, um mérito havia a encontrar em Reinhold: que, ao contrário do que Schulze afirmava, Reinhold distinguira de facto entre lógico e real (FiW 1: 5); e que a sua única falha estivera na escolha do *plano em*

⁵⁵ Palavras de Fichte na «Recensão»: «Die Reflexion über den Satz des Bewusstseyns steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion.» (FiW 1: 5).

que resolvera situar esta distinção, e por conseguinte na dimensão que utilizara para promover uma tal distinção: o domínio *exclusivamente* teórico.

Numa palavra, a tese principal de Fichte é que há por certo uma maneira de pensar o princípio da consciência como um princípio regendo-se por leis próprias, e até mesmo como supremo num respeito meramente teórico; mas que, à excepção desta maneira, visto o problema *no seu todo*, o princípio da consciência não pode suplantar o princípio da contradição sem consequências nocivas para um sistema que se queira apodíctico.

Assim, diz Fichte, são vários os méritos da filosofia elementar de Reinhold – e *isso, especialmente num respeito meramente teórico*. Pois, para Fichte, importante é que no pensar da questão até aqui, até este respeito teórico, Reinhold tenha seguido o incontornável preceito segundo o qual a reflexão, o único veículo possível desta suplantação no teórico, não é nem meramente lógica, nem meramente real; pois, no acto de pensar, idealidade e realidade *têm de se ligar de alguma forma*, alcançando assim uma união onde uma é a outra – e *num respeito teórico*, é este mesmo preceito que rege sobre qualquer regra lógica ou real, e é horizonte destas regras. Aliás, isto mesmo di-lo o próprio Fichte: a saber, que se pressupusermos que é lei incontornável do pensamento pensar segundo o próprio pensamento, isto é, pensar que o pensamento tem de unir em si a idealidade e a realidade de si próprio, então, necessário é também que pensemos o princípio absoluto num respeito teórico não de acordo com umas quaisquer regras, mas de acordo com essas mesmas regras⁵⁶; e portanto, o que isto significa é que, tal como acontece no pensar, que lhe dá origem, as regras *lógicas* de um qualquer princípio são também, *no domínio teórico*, as suas regras materiais⁵⁷, e isto aplica-se até *ao supremo princípio teórico, para o qual a idealidade é com efeito realidade*, sem prejuízo de nenhuns dos necessários aspectos apodícticos que Schulze a isto apontara. Isto, reitera porém Fichte, pelo menos *num respeito teórico*.

Mas o problema está, para Fichte, justamente *fora desse respeito* – e é aí que para Fichte termina o mérito de Reinhold, e começa o de Schulze. Pois ainda que isto fosse afirmado, um supremo princípio teórico, onde ideal é real, e onde o pensar se rege de acordo com as suas próprias regras, como o defende Reinhold, não é ainda porém um princípio absoluto *de toda a filosofia* – e isso ainda e sempre devido à

⁵⁶ «(...) man könne über die Gesetze des Denkens doch nicht anders denken, als nach diesen Gesetzen.» (FiW 1: 5)

⁵⁷ «Da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existirt, so solle man der *logische* Grund eines Gedankens sey zugleich der *Real-* oder *Existential*-Grund dieses Gedankens.» (FiW 1: 13)

influência do princípio da contradição num respeito teórico; e ainda que, para Fichte, uma vez extremado o pensamento de Reinhold, o princípio da contradição até possa ser visto como teoreticamente superior ao da contradição – como se demonstrará já de seguida –, o facto de que a realidade do pensar seja teoreticamente também a sua idealidade não faz ainda, por si só, que um princípio seja teoreticamente e praticamente, antes apenas, quando muito, teoreticamente absoluto. Pois, convenhamos, o que para Fichte é impossível – e importante provar – não é propriamente que a reflexão vá mais além do que o princípio da contradição, mas sim – e aqui reside para Fichte o erro de Reinhold – *que essa suplantação se dê de maneira meramente lógica, e, sobretudo, apenas num respeito teórico*. Sim, pois nem a ultrapassagem se dá para Fichte logicamente (pois, num respeito lógico, o princípio da contradição é supremo e ordena sobre o da contradição, e só ao nível da matéria não pode agir sobre este último⁵⁸), nem para Fichte esta consideração da superioridade da dimensão material do princípio da consciência poderia vir a realizar-se num domínio teórico, *mas sim e apenas no prático*, e sob uma outra forma. E portanto, urgia isso sim que ideal e real fossem agora distinguidos – por certo como defendia Schulze –, mas não para que o princípio da contradição fosse deixado supremo no domínio teórico, ou para que não se procurasse outro para o prático, como era pretensão de Schulze, antes para que assim se constatasse a necessidade de *um princípio que fosse senhor de ambos os domínios (fim da futura doutrina da ciência)*.

São *dois*, pois, os importantes ensejos que podem ser extraídos desta posição de Fichte. O *primeiro*, é que a suplantação do princípio da contradição num respeito teórico não se dá apenas – ou, numa primeira instância, não se dá de todo – logicamente. Bem pelo contrário, visto que o princípio da contradição não pode agir sobre a materialidade do princípio da consciência, por estar esta além da sua jurisdição («mas a matéria desta proposição não é por ele determinada» (FiW 1: 5)), e sendo o princípio da consciência, a um tempo, o seu próprio fundamento lógico, por não haver para este pensar uma outra forma que não a da pura realidade, então, conclui Fichte, estas são provas suficientes de que *o princípio da consciência não pode suplantear teoreticamente o da contradição senão impondo-lhe a sua materialidade, e que isto só acontece através da própria materialização do pensamento, isto é, da materialização*

⁵⁸ «Die Reflexion über den Satz des Bewusstseyns steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion; aber die Materie dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt.» (FiW 1: 5)

da idealidade de si próprio do pensar. Num respeito lógico, pois, o princípio da contradição é teoreticamente inultrapassável; mas se, como acima o fez Fichte, se pensar que a idealidade é realidade – ou antes, que a logicidade tem de obedecer à realidade, e que a primeira só existe nesta mesma posição de subordinação – então, o princípio da consciência deve ser materialmente (material + idealmente) considerado, e, por conseguinte, uma vez *materialmente considerado, o princípio da consciência de Reinhold é, por certo, ao invés do que diz Schulze, o princípio supremo de toda a filosofia no domínio teórico*; e, por fim, se o é materialmente, então, num respeito teórico, não num prático, é também logicamente supremo: «O Eu represento-me de Reinhold é a primeira [proposição] da filosofia teórica»⁵⁹ (FiG, 1: 68). Mas só assim, através desta reflexão, segundo a qual, no domínio teórico, o material é também o lógico, o é efectivamente, e não mediante a reflexão de Reinhold!, um pensamento que advém das «Eigne Meditationen», onde Fichte percorre pela primeira vez este trajecto.

Mas o *segundo* ensejo, que decorre do primeiro, vai mais além do que este. Pois, com efeito, o princípio da contradição é para Reinhold inferior ao da consciência; e para Fichte de certo modo também, *mas, como se viu, apenas considerado teoreticamente, logicamente*, não ainda praticamente, sem o que, para Fichte, nenhum princípio verdadeiramente poderia ligar teórico e prático, e afirmar-se absoluto. E porquê? Porque, justamente, *só num respeito prático, e apenas num respeito prático, é possível suplantar o princípio da contradição* – e não apenas pela amálgama de real e ideal, num respeito teórico. Ou antes: só um princípio que fosse *praticamente* superior ao princípio da contradição o poderia ser também, de modo inequívoco, *teoreticamente* – e nunca um que, assim extremado, o *pudesse* suplantar teoreticamente, mas apenas para se quedar sem validade no prático. E portanto, diria Fichte, não só na proposta de Reinhold, mas nem mesmo na sua própria anterior proposta se poderia ainda afirmar que idealidade e realidade estivessem de facto relacionadas, ou que se deixasse ver já um princípio teoreticamente e praticamente absoluto; e se a referida fusão fichteana entre lógico e material tem de ser vista já, apesar de tudo, como um superior esforço de pensar a questão teoreticamente, porém, ela é também a derradeira comprovação da *inércia prática* do princípio da consciência, e a *incontornabilidade do princípio da contradição* continuava a ser um aviso à necessidade de transferir a resolução da questão para uma outra esfera. Fichte percebia assim, pois, a necessidade de tornar real

⁵⁹ «Reinholds Ich stelle mir vor ist das erste der Theoretischen Philosophie.»

um pensamento que, na sua dimensão teórica, é apenas pura reflexão; e para si, urgia agora procurar na génese do pensar em geral a explicação tanto da *impossibilidade de resolução do problema no teórico, como da necessidade da sua ulterior resolução numa outra esfera: a esfera do prático*. Pois, para Fichte, apenas *aí, na transição entre teórico e prático*, se deve estabelecer a distinção entre lógico e real; e se no teórico lógico e real são um só, então, é no prático que deve ocorrer a dissociação, e posterior reunião de ambos; pois se é função do prático reconstituir os passos do teórico, a fim de o legitimar,⁶⁰ então, a distinção entre lógico e real tem de reactivar uma tal ligação entre ambos.

Assim, o que isto por fim significava é que, justamente como Fichte, também Reinhold cristalizara o processo de reflexão num pensar que dita leis a si próprio, isto é, num círculo infalível *cujas logicidade é também a sua realidade; e isto era, admite Fichte, a consumação da dimensão teórica da filosofia*, por razões atrás aduzidas. Mas se *assim* era, diz Fichte, por outro lado, ao se fechar sobre si própria na sua total inexpugnabilidade, a absolutização deste princípio sacrificava uma outra coisa: *a sua possível transição para o domínio do prático, o que nestes moldes logo o desregularia, conduzindo-o às oscilações interpretativas de que fala Schulze, e com as quais Fichte se vê forçado a concordar*. O problema estava pois em que, ao se absolutizar no teórico, o princípio da consciência também *aí* se enclausurava permanentemente; isto é, ficava *aí* cativo de si próprio, daquilo que *aí* pretensamente o tornara absoluto (a ligação ideal-real), e sem o que, noutra domínio, seria apenas relativo, a ponto de o seu trânsito para o domínio prático ser *impossível* – o que era manifestamente insuficiente em vista do desígnio ulterior de unir teórico e prático através de um princípio absoluto, e corroborava as críticas à inexistência e impossibilidade de um princípio primeiro da filosofia. Fazê-lo, isto é, transitar com este princípio para o domínio prático, envolveria pois uma de duas (im-) possibilidades: ou renunciar à reflexão, ou impô-la à lei de um primado teórico da razão. Ora, a resposta a este pequeno e falso dilema é para Fichte tão óbvia que, ao assumir a supremacia do princípio da consciência no teórico, Fichte retira-lhe já, a um tempo, o carácter de verdadeira absolutidade no plano prático; o que pressupunha, por um lado, *que o novo princípio, embora forjado no teórico, sempre teria de visar o prático; e, por outro, que um novo princípio*

⁶⁰ «(...) ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im Absteigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie *aufsteigen* muss, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der Ort nicht, zu zeigen.» (FiW 1: 23)

*necessitaria sempre de renunciar a um primado exclusivamente teórico da razão, mas que não poderia deixar de partir do teórico em direcção ao prático (o que Fichte faz a partir de Reinhold). O mesmo é dizer, pois, que era necessário que se pensasse algo que transcendesse as meras leis da reflexão, que ultrapassasse a pura especulação (*specula*): mas algo que, por isso mesmo, *reconsiderasse o domínio do teórico, o superasse e transitasse para o prático: algo para além do princípio da consciência.**

2. A insuficiência linguística, e subsequente superação do princípio da consciência de Reinhold: sobre o «factum» originário e a limitação recíproca entre sentimento e reflexão

O decisivo agravamento e confirmação deste problema, a saber, da impossibilidade de ser o princípio da consciência o supremo princípio da filosofia – e da subsequente necessidade de um novo princípio absoluto, e os primeiros indícios de como obter este duplo objectivo –, surgem justamente no desenvolvimento que Fichte confere ao problema na *segunda dúvida*.

Aí, diz Fichte que, segundo Schulze, «o princípio da consciência não é uma proposição permanentemente determinada por si própria» (FiW 1: 6), isto é, uma proposição absolutamente autónoma e necessária, pois a sua eficácia repousa sobre a reflexão dedicada ao significado dos conceitos que compõem esse princípio – e sendo, para Reinhold (embora não para Schulze), este princípio teoreticamente superior ao princípio da contradição – e, portanto, fugindo à correcta ordem das coisas –, perde-se o rasto do que deveria ser um princípio materialmente apodíctico, justamente devido à subsequente (possivelmente incorrecta) determinação dos conceitos que compõem esse mesmo princípio; isto é, para Schulze, não só o princípio da consciência não poderia ser superior ao da contradição, como, justamente por isso, ele não pode ser apodíctico, o que por fim significava que *a reflexão gerada pelo significado dos conceitos que compõem o conceito de consciência, se livre do da contradição, tão-pouco pode ser apodíctica.*

Um tal problema, afirmo, não diz apenas respeito ao próprio princípio, e vai mais além do que a mera superfície, a mera efectividade real, conjunta e una do conceito. Bem pelo contrário – e aqui reside o cerne do problema entre Fichte, Reinhold e Schulze –, *um tal problema é sentido e agudizado ao nível daquilo que, para Reinhold, são as acções fundamentais do princípio da consciência: o diferenciar e o referir*; ou não rezasse o princípio da consciência: «A representação é na consciência diferenciada de representado e representante, e referida a ambos.»⁶¹ (ReB: 99). E assim era, com efeito; pois, para Reinhold, diferenciar e referir são o veículo relacional dos próprios conceitos no seio do todo sistemático que se pretende o da filosofia: são eles, aliás, o próprio *meio de comunicação*, o grão da voz que liga género e espécie, o princípio supremo e as subsequentes partes do todo, a suprema teoreticidade e a suprema praticidade; e, por conseguinte, *de diferenciar e referir não se exige senão o grau máximo de infalibilidade – que sejam apodícticos –, a bem de uma perfeita comunicação no seio do sistema*; até porque, no seio de uma filosofia crítica, a eficácia de tais relações, por actuar directamente sobre o espírito, deposita naturalmente toda a sua energia e eficácia sobre a própria *comunicabilidade* dessas mesmas relações: dir-se-ia, pois, numa linguagem específica, apodíctica, científica entre os componentes do todo (id.: 241-2); de outro modo, «diferenciar» e «referir» seriam meras palavras, não o desejado *meio-termo entre palavra e acção, entre logicidade e realidade e, como tal, a prova de leis que não se regem senão de acordo consigo próprias*.

Mas se, para Reinhold, o seu princípio era teoreticamente superior ao princípio da contradição, então, conclui Schulze, o princípio da consciência prescindia dessa mesma vigência, e assim perdia-se o rasto do que deveria ser um princípio materialmente apodíctico, justamente devido à possível incorrecta determinação dos conceitos que comporão esse mesmo princípio; e portanto, para Schulze, não só o princípio da consciência não poderia ser superior ao da contradição, como, justamente por isso, *a reflexão gerada pelo significado dos conceitos que compõem o conceito de consciência (se livre do da contradição) tão-pouco poderia ser apodíctica*.

Ora, segundo vejo a questão – e assim a veria também Fichte –, o problema de Schulze com Reinhold passava a ter *contornos mais profundos*.

Pois o que estava aqui em questão *não mais era apenas a absolutidade ou não do princípio da consciência, antes a causa primeira disso mesmo, a saber, a muito mais*

⁶¹ «Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.»

grave noção de que era impossível que o princípio da consciência de Reinhold se coadunasse, isto é, se fizesse comunicar correctamente às suas partes. Pois se o princípio da contradição é teoreticamente inferior ao da consciência, então, também os conceitos de diferenciar e referir de Reinhold não podem ser apodícticos, na medida em que, ao não serem regulados pelo princípio da contradição, então eles não têm para todos os homens o mesmo *significado*, antes podem conter insuficientes ou excessivas características (A: 53-55). Para Schulze e Fichte, aqui unidos, diferenciar e referir não são pois senão termos ociosos e, como tal, uma invenção da subjectividade humana visando fazer passar o fundamento real da coisa pelo seu fundamento lógico; e por conseguinte, também a relação comunicacional entre sujeito e objecto, até aqui dependente de tais conceitos, vê-se deturpada no seio da consciência, pois todos os conceitos anteriores e posteriores aos de diferenciar e referir – a representação pura e empírica, o sujeito puro e empírico, o objecto puro e empírico – oscilavam agora face à perspectiva de que o sistema pudesse ter várias interpretações, de que o princípio em questão não fosse absoluto – isto é, de que a filosofia não era ainda ciência. E se assim é, então – e este é o ponto central da crítica fichteana a Reinhold –, poder-se-á dizer que a objecção de Schulze, e a subsequente crítica de Fichte a Reinhold fixavam-se no *âmbito* da teoria deste último, isto é, no justo ponto em que a teoria de Reinhold fazia assentar a sua força e o seu destino enquanto tal: na determinação retroactiva dos conceitos de género e de espécie e, por conseguinte, *na impossibilidade de a correcta ordenação desses conceitos culminar na ascensão do pensamento a um princípio supremo de toda a faculdade de julgar filosófica*, reinando, ele próprio, sobre todas as relações entre as partes no todo; numa palavra, *na impossibilidade de uma linguagem puramente crítica, que reunisse todas as outras em si e não deixasse lugar à dúvida e ao erro.*

Isto é, por outras palavras, Schulze e Fichte aludiam à forte possibilidade de Reinhold cometer aqui o *derradeiro pecado filosófico*: a saber, de o conteúdo do conceito crítico não ser consentâneo com a forma do seu conceito, ou de a linguagem da filosofia de Reinhold contactar com a experiência, e por conseguinte de não estar a filosofia deste à altura da vida, cuja forma ela pretendia assumir (não logrando, pois, transitar do teórico para o prático). E se, por certo, a crítica de Schulze terminava por aqui; pois, para Schulze, isto era a prova de que o princípio de Reinhold não era absoluto, e não podia existir um tal princípio, já *para Fichte*, que justamente almejava esse propósito, *esta incongruência, enquanto problema de linguagem, significava algo ainda mais decisivo e que definitivamente o aparta de Schulze*; pois, para Fichte, isto,

mais do que uma tal prova, era antes uma insuficiência a suprir pela reflexão no seu caminho em direcção ao princípio que Schulze negava. Pois, por certo, os *conceitos* de sujeito, objecto e representação, no seu diferenciar e referir-se recíprocos, residem efectivamente na consciência, «e a proposição que a estabelece [é], enquanto proposição reflexiva, de acordo com a sua validade lógica, uma proposição analítica» (FiW 1: 7)⁶²; e nisto, Fichte concorda com Reinhold. Mas se este mesmo grau de analiticidade estava ancorado numa linguagem inconstante, arbitrária, então, esta linguagem, em vez de ser prova de apodicticidade, revelava-se agora justamente *o último obstáculo à obtenção de um suplemento não-reflexivo indispensável a um princípio absoluto, e a uma elevação da filosofia a ciência*. E por conseguinte, diz Fichte, este suplemento só seria possível na medida em que «a acção do próprio representar, o acto da consciência [fosse] manifestamente uma síntese» (id.)⁶³; o que, por sua vez, apenas poderia significar que, para Fichte, Reinhold por certo levava a filosofia ao máximo da sua analiticidade, mas não ainda da sua reflexividade, e que, enquanto tal, enquanto proposição primeira do domínio teórico que era, o princípio da consciência corresponde, nas suas relações com o todo do sistema, ao máximo de comunicabilidade teórica: *mas para uma sua transição para o prático, era necessário ainda um outro grau, uma outra forma de comunicabilidade sintética, uma outra linguagem filosófica, só possível na sua total originariedade de reflexão primeira*.

Assim, e para resumir tudo a uma palavra, nem mesmo a total comunicabilidade do sistema da filosofia de Reinhold, com a sua supostamente perfeita intercomunicação entre género e espécies, é para Fichte suficiente para que essa total teoreticidade, essa total analiticidade venha a alcançar a síntese requerida pela entrada no domínio prático; pois, uma vez no seio da consciência, diferenciar e referir não são puros; eles obedecem a sujeito e objecto e, por conseguinte, estão em contacto com o empírico – o mesmo que Schulze já notara. Daí que, segundo Fichte, haja uma necessidade de pensar, antes de mais, o «Factum» puro segundo o qual o diferenciar e o referir estão *já* presentes na consciência (plano teórico); mas, sobretudo, o facto de tal momento analítico ser um processo cumulativo: no fundo, a súplica desse mesmo processo, o último momento

⁶² «(...) und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexions-Satz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz.»

⁶³ «(...) Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen.» (FiW 1: 7)

analítico. Só dessa mesma análise poderia emergir o verdadeiro princípio absoluto de toda a filosofia.

O passo a tomar era, pois, óbvio, e de consequência dupla: *uma propriamente filosófica, a outra, inevitavelmente, da ordem da linguagem da filosofia*; pois o que há para além do último momento analítico; isto é, isso que está para além da consumação da analiticidade do filosofar, e que é o recobro da força que falta a uma insuficiente delimitação dos conceitos, a uma insuficiente comunicabilidade dos conceitos na transição entre teórico e prático, o que pode isto ser senão, *justamente, o primeiro momento sintético* (plano prático) – «como é a síntese pensável sem a pressuposição de tese e antítese?»⁶⁴ (id.). Pois, para além de uma análise que progride até ao seu ponto supremo, só pode estar a síntese; mas não uma qualquer síntese, nem uma qualquer análise: para Fichte, esta síntese é «a mais elevada síntese, e o fundamento de todas as restantes»⁶⁵ (id.), e esta análise, a análise levada ao extremo da analiticidade da própria filosofia. Assim, num respeito filosófico, se no plano teórico de Reinhold sujeito e objecto se haviam subjugado ao processo analítico, então, elevada que estava a análise ao máximo, cumpria agora que ambos *transitassem para a síntese* (unindo a análise à síntese), o que apenas poderia ocorrer através de uma mais correcta reavaliação do último momento analítico, isto é, de um mais correcto posicionamento de sujeito puro e sujeito empírico, objecto puro e objecto empírico. Isto, por sua vez, significa que Fichte centrava na consciência do Eu, em primeiro lugar, a transição entre analítico (teórico, Eu puro) e sintético (prático, Eu empírico); mas, mais fulcral ainda, que aqui, na consciência, estava o campo de transição entre o princípio da consciência e um princípio que sintetizasse sujeito e objecto (a identidade) – pensamento que, procurarei demonstrar, seria de fulcral importância para Novalis no início dos «Fichte-Studien». Por outro lado, *tal tinha outras implicações com respeito à linguagem*, e, como tal, tê-lo-ia, também a este nível, para Novalis. É que tal como Reinhold visara com a sua analiticidade absoluta uma linguagem absoluta, também Fichte, ao visar corrigir os contornos e os limites dessa mesma analiticidade, inscreveria esse esforço na procura do mesmo objectivo; e, por conseguinte, a união entre analítico e teórico que seria proposta por Fichte, bem como o princípio da identidade absoluta, talvez significassem, justamente, um derradeiro esforço na aquisição de uma linguagem absolutamente

⁶⁴ «(...) wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?»

⁶⁵ « (...) die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen».

sistemática, livre das incongruências a que a linguagem de Reinhold agora demonstrava estar exposta.

2.1 Sobre interiorização e exteriorização do Eu: para uma visão recíproca dos contrários

Mas procedamos por partes, primeiro com respeito à filosofia, depois com respeito à linguagem. Assim, que me seja permitido expor de forma tão sucinta quanto possível como Fichte pensa o problema de Reinhold, até chegar à convicção da necessidade de um outro princípio absoluto da filosofia (2.1 e 2.2); como esse princípio sairá da compreensão da própria acção originária do Eu (2.3); e como Fichte resolve o duplo prisma filosofia/linguagem da segunda dúvida de Schulze (2.4).

A resposta a esta questão – a qual, vê-lo-emos, virá a revelar-se fulcral para Novalis – não a encontramos propriamente na «Aenensidemus-Rezension», mas sim nos escritos imediatamente subsequentes, a saber, em *Über den Begriff* e no *Grundriss*.

Assim, se ainda de fora do mais essencial da teoria fichteana tivéssemos de partir de um ponto sólido desta, talvez devêssemos partir do único facto que, por ora, temos como certo: que Fichte acreditava que o teórico poderia e deveria vir a ser uno com o prático, e o Eu puro com o empírico; e que, no encontro entre ambos, o movimento de um teria sempre de reflectir ou *denunciar* o movimento directamente inverso do outro; isto é, a acção de um seria a omissão do outro, quando um descesse, o outro subiria (cf. FiW 1: 23), e só isso poderia garantir total infalibilidade conceptual e, por conseguinte, a total inatacabilidade de um princípio absoluto; só isso poderia garantir que o Eu não perderia a sua autonomia absoluta.

Ora, porque, justamente, importante para Fichte era que o Eu não perdesse a sua autonomia absoluta no processo, «se é que o Eu há-de continuar a ser Eu» (FiW 1: 70) – o que sempre poderia acontecer em razão do contacto com a experiência –, então, o objectivo da aspiração («Streben») do Eu a harmonizar as suas dimensões teórica e prática só poderia significar que o Eu empírico se tornasse puro e o Eu puro empírico,

como dois Eus que se vêem simultaneamente reflectidos⁶⁶. O mesmo é dizer, pois, que era objectivo de Fichte estipular que, à superfície da reflexão, a consumação da teoreticidade do Eu puro, que o faz transladar-se para o domínio prático, é o mesmo momento em que o prático, na necessidade de se reconhecer ou comprovar a sua veracidade no teórico, se revê neste, assumindo a imagem do teórico e abarcando-o. *É este o momento central, o ponto a inquirir: o primeiro contacto entre puro e empírico.* Terá de ser esta troca mútua de olhares, este sentimento inaudito de pertença e unidade subjectivas – este «Glaube» (FiW 1: 23) diz Fichte –, o que fará com que o último acto analítico seja a primeira síntese; terá de ser neste ponto cristalizado que a consciência se revê pela primeira vez na sua identidade pura e empírica consigo própria, podendo exclamar: o Eu é dotado de identidade; e, por fim, terá de ser neste ponto que a linguagem, podendo uma vez mais rever-se na sua origem una com a filosofia, verificará a sua capacidade (ou não) para a infalibilidade sistemática que dela é exigida. Assim o seja, e estaria encontrado o supremo princípio da filosofia; e se ainda o não havia sido, era justamente porque o dito princípio absoluto de toda a filosofia estava ainda em contacto com a experiência, não era pois determinado por si próprio, e, como tal, nenhum dos seus conceitos era realmente sistemático; e como não, pergunta Fichte,

se justamente a indeterminidade e indeterminabilidade destes conceitos apontava para uma proposição fundamental superior a investigar, para uma real validade da proposição da identidade e da contraposição; e se o conceito do diferenciar e do referir apenas se deixam determinar mediante o da identidade e do contrário?⁶⁷ (FiW 1: 6)

Por outras palavras, conclui Fichte, a união de puro e empírico só poderia acontecer na medida em que o princípio da consciência obedecesse a um outro princípio, o princípio da identidade na transição (sintética, ou maximamente analítica) entre teórico e prático, e não surgisse a partir da coexistência (já empírica) entre sujeito e objecto na consciência, como acontece em Reinhold. Pois é óbvio que, para

⁶⁶ A imagem especular que aqui emerge, afirmo, não é fortuita; não raras vezes, Fichte refere-se a um duplo campo reflexivo, o puro e o empírico, e é precisamente um campo especular, o que se estabelece entre ambos.

⁶⁷ «Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensatzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität und des Gegentheils bestimmen liesse?»

Fichte, a representação em Reinhold, a diferenciação e referência entre sujeito e objecto na consciência, não logra fugir ao contacto com a experiência ou a abstracção, nem é, como diz Reinhold, um conceito primordial determinado antes da intuição, do conceito ou da ideia; e porquê, ao certo? Porque, ao proceder pela mera análise, era impossível que Reinhold não fizesse preceder o sujeito e o objecto pela consciência. Ao elevar este «Factum» a «Factum» absoluto, Reinhold procurara extirpar o carácter particular de todas as manifestações da consciência, no intuito de que, aquando do nascimento do Eu e do objecto, estas manifestações lhe fossem universais e, como tal, necessárias. No entanto, diz Fichte, algo falhara nesta engrenagem quase perfeita: *é que a representação, o acto originário do Eu e do Não-Eu, é empírico, e o Eu e o Não-Eu não podem nascer da empiria. Ao invés, Eu e Não-Eu são-lhe anteriores, precedem a consciência, e só assim, segundo Fichte, se podem refugiar da intromissão da experiência.* Ora, se a representação não é senão uma determinação empírica, então, até mesmo o pensamento destas representações de intuição, conceito ou ideia, enquanto supostas representações anteriores ao pensamento, até mesmo o conceito de «puro representar» são «empíric[o]s, dad[o]s à consciência» (FiW 1: 7-8), e não alcançam o plano do sujeito e do objecto puros. Ou, por outras palavras, e porque o problema é, reiteramos, simultaneamente filosófico e de linguagem, isto significa o que também Fichte já acusara: que também a linguagem sistemática de Reinhold não logra ser realmente sistemática, pois Reinhold pretendia tornar a sua linguagem sistemática, isto é, pretendia tornar a comunicação entre o seu princípio absoluto e as partes do sistema em torno deste sistemática, mas partindo de *um ponto superior que não era ainda, ele próprio, verdadeiramente apodíctico*; verdadeiramente apodíctica é, isso sim, a dimensão do sujeito e do objecto puros, anterior ao representar e à consciência, razão porque, mesmo para o interesse desta tese, só a análise prévia a essa dimensão, e ao respectivo contacto entre pólos puros e empíricos, na consciência, poderia dar à filosofia a sua verdadeira e mais essencial linguagem.

Uma tal análise, creio, situa-se num ponto muito específico da obra de Fichte: o do problema da identidade, ou da apercepção *consciente* do Eu por si próprio.

As obras *Über den Begriff* (de 1794) e *Grundlage* (de 1795) haviam já sido tentames no sentido de melhor explicitar este fenómeno tão crucial para o desenvolvimento da filosofia em geral: o fenómeno da transição entre teórico e prático, visando alcançar o princípio supremo de toda a filosofia; mas seria o *Grundriss*,

produzido entre Março e Julho de 1795, a cumprir a promessa que Fichte fizera em 1792, na «Recensão a Aenesidemus».

Assim, na «Recensão», e em conformidade com o percurso que vimos fazendo, concluíra Fichte a sua reflexão afirmando – e parafraseio – que se o Eu é, na intuição intelectual, *porque é*, e se *é o que é*, então o Eu, visto por este prisma, *põe-se a si próprio* na equação de si próprio: o Eu é, pois, absolutamente autónomo, puro, ao passo que o Eu na consciência empírica é uma inteligência que não existe senão em referência a uma entidade inteligível – o Não-Eu; é, por conseguinte, dependente desta. Mas, dada a necessidade de unir ambos estes Eu sob o mesmo tecto (o da identidade); e porque «o Eu não pode abdicar do seu carácter de absoluta autonomia» (FiW 1: 22) (até porque, recordando *Über den Begriff*, o Eu não o pode fazer se é que deseja continuar a designar-se por Eu), então, diz Fichte, suscita-se no próprio Eu a aspiração a tornar este inteligível sua parte integrante, assim visando «trazer à união o Eu que representa o inteligível com o Eu que se põe a si próprio» (ibid.): uma aspiração, pois, a concluir ou consumir a filosofia teórica em si própria, e transitar para a dimensão prática da mesma. *Eu teórico = Eu prático*. Por outro lado, uma vez terminada a empresa sintética da razão teórica, ela que sobe (retrocede), do finito para o infinito, os degraus da apercepção de si próprio do Eu até chegar ao ponto da compreensão da união entre o Eu puro e o Eu empírico – esse ponto em que o Eu se pode designar enquanto tal, não, todavia, na propriedade de se saber Eu no seu interior, mas também e incontornavelmente no seu exterior –, compete à razão prática, mediante a síntese, refazer os passos analíticos da sua irmã, isto é, levá-la pela mão, trilhando o mesmo caminho que a teórica percorrera – mas num sentido descendente, analiticamente, do infinito para o finito, até, uma vez mais, alcançar o ponto de consumação, de máxima legitimação, de *infallibilidade* de ambas e do edifício que compõem;⁶⁸ ou não fosse o supremo ponto analítico o primeiro sintético, e vice-versa.

Assim, imbuído deste mesmo espírito de consumação da parte teórica da sua filosofia – e dada a incompreensão que, como é sabido, os seus anteriores tentames

⁶⁸ Todo o presente capítulo centra-se e tem por base o seguinte passo da «Aenesidemus-Rezension»: «Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und diess ist die Bedeutung des Ausdruckes: *die Vernunft ist praktisch* (...). Dass diese Grundsätze Kants Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat, - ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im Absteigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie *aufsteigen* muss, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der ort nicht, zu zeigen.» (FiW 1: 22-23)

suscitaram entre os seus pares⁶⁹ –, não espanta que *o Fichte do Grundriss, mas também, por outras razões, o Novalis dos «Fichte-Studien», se situem no ponto supremo do percurso teórico do Eu: no «Factum» originário*, do qual relevará a «explicação originária» do Eu, segundo a qual «o Eu dotado de consciência se põe enquanto algo determinado pelo Não-Eu», e procede regulativamente, assim demonstrando que «nada acede ao Eu que não aquilo que ele põe em si.» (FiW 1: 333) Pois «assim», diz Fichte, «termina a doutrina teórica da ciência (...), voltando a si própria e, por conseguinte, tornando-se perfeitamente fechada mediante si própria.» (id.)⁷⁰

São várias, as formas como Fichte enuncia o «Factum» originário» (id.: 332), mas todas elas gravitam em torno da mais inaugural, a mesma que inicia o *Grundriss*; e que reza do seguinte modo:

por ocasião de uma (até aqui) absolutamente inexplicável e incompreensível interrupção da actividade originária do Eu, é dado à oscilante imaginação, nascida entre a direcção originária desta actividade e aquela motivada pela reflexão, produzir algo composto por ambas as direcções. (ibid.: 331)⁷¹

Assumamos desde já a tarefa de uma possível compreensão deste facto, e, à luz disto, tentemos reconstruir os anteriores e sempre presentes fundamentos teóricos da teoria de Fichte, os quais subjazem e sustentam esta mesma afirmação.

Assim, para Fichte, até ao pôr originário o Eu é pura actividade, e por conseguinte o Eu nada põe em si que pertença a esta actividade na qual existe originariamente, antes tudo é posto nela. Isso mesmo, aliás, é *o próprio Eu*: o Eu é um *pôr-se a si próprio na actividade originária de si próprio*, e portanto tanto um produto da sua própria actividade, como *um produto da sua própria inconsciência de si*; ou, para me cingir a uma interpretação mais próxima das palavras de Fichte, *o Eu é originariamente um composto de um antes e um depois da sua própria reflexão*

⁶⁹ Cf. Fichte, Prefácio a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1795.

⁷⁰ «So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatz, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.»

⁷¹ Palavras no §1 do *Grundriss*: «(...) auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstosses auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich producirt die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit, und der durch die Reflexion entstandenen – schwebenden Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes.»

*primeira: o Eu é sentimento e reflexão*⁷², e tanto assim é, que se suprimirmos o Eu – essa combinação imaginativa entre o sentimento do Eu enquanto actividade originária e a reflexão do Eu nesta actividade, enquanto primeira acção do Eu –, apenas restaria, segundo Fichte, aquela «matéria dormente, algo dotado de força (...), um substrato da força» («*ruhender Stoff, etwas Krafthabendes (...), ein Substrat der Kraft*» (FiW 1, 336)), uma latência que aguarda pelo primeiro frémito do Eu para vir à vida e não mais o abandonar.

Assim, esta latência, esta propensão para a materialização, a empiricização do Eu, que Fichte não tardará a designar por «impulso», é, para si como para Novalis, não só o leito, como também as margens que conferem forma ao problema do Eu. Não interessa sequer, acrescenta Fichte, o porquê, por que maneira e através de que faculdade o Eu possa pôr algo – tal é «inexplicável e incompreensível» (FiW 1: 331). Interessa, isso sim, que o Eu é a efectivação de uma potência originária, e que ele próprio, enquanto Eu que assim se pode chamar pela primeira vez, o é *apenas* por poder, ao pôr-se, *interromper* a sua própria actividade; por poder, por outras palavras, concretizar, accionar pela primeira vez a actividade que lhe assistia secretamente. *O Eu é, por isso, a reflexão que corta com o sentimento, o sentimento que origina a reflexão, tudo em simultâneo; e portanto o Eu não só nasce, mas tem de admitir e até de pôr, na equação de si próprio, este conflito entre sentimento e reflexão, forças opostas, promovendo o seu mais intenso contraste em si; pois tal como o Eu nasce da máxima oposição – e, por conseguinte, do supremo equilíbrio – entre ambos, também a sua sobrevivência, a sua identidade enquanto Eu depende, para Fichte, do pensamento deste antagonismo infinitamente (in)conciliável – ou não fosse este o carácter original de uma «aspiração», um «impulso»; ou não tentasse o Grundriss elucidar este carácter singular da «aspiração» do Eu à luz da compreensão do próprio Eu.*

Ora, no seio do *Grundriss*, são os pontos II e III da 2ª «Proposição» os que se propõem elucidar este composto sentimento/reflexão. Aí se diz que, ao ocorrer a referida «absolutamente inexplicável e incompreensível interrupção da actividade originária do Eu» (FiW 1: 331), onde o Eu não existe ainda enquanto tal, um singular, contraditório movimento acontece: a saber, *ao colocar-se a si próprio, aquando da sua mais primordial apercepção de si próprio, o Eu coloca-se enquanto Não-Eu*. Isto é,

⁷² Aliás, como veremos, também nas palavras de Novalis ela assim o será: «Die Sphäre ist der Mensch. Die Hälfte ist das Gefühl. Vom Gefühl haben wir (...) gefunden (...), dass es der Reflexion correspondire, die Hälfte der Sphäre Mensch.» (NS, II: 18)

aquando da interrupção da actividade originária do Eu, nasce uma sua outra actividade, não-originária, não-pura, que entra em contradição com a primeira, mas que, por ter nascido dela, depende dela para existir: o que faz com que não só ambas as actividades conflituem (sob pena de ambas passarem a ser meras extensões uma da outra), mas que haja necessidade de um solo de inter-dependência, um lastro mútuo, no fundo, um *terceiro elemento* entre ambas as actividades – que, neste caso, é o *papel da imaginação* –, assumindo esta a dupla tarefa de campo de oposição, mas também de plano de sintetização entre ambas.

Assim, este momento originário, o primeiro em que, ao se manifestar o Não-Eu, nasce o Eu, procede justamente do que Fichte chama *sentimento*. O que sucede no sentimento é, pois, que ao Eu puro, inconsciente de si próprio, se *opõe* um outro Eu que, para nascer, não só tem de se constituir enquanto tal, como também tem de oferecer desde logo corpo ao primeiro acto de *reflexão*. Pois se o sentimento é a primeira forma do Eu empírico, *reflexão* é exactamente o oposto: um reflexo do Eu puro, do sentimento. Mas este acto involuntário a que nos referimos não só não é ainda totalmente reflexivo (pois o sentimento não é ainda reflexão), como tão-pouco o sentimento é já reflexão. Aliás, tomando como nossos os conceitos fichteanos, e analisando mais profundamente este primeiro momento do Eu, diríamos que, até nascer, o Eu era apenas sentimento de si próprio; o Eu era, nas palavras de Fichte, «achar-se em si» («Insichfindung» (FiW 1: 339)), «sensação» («Empfindung» (id.)), pura interioridade, passividade de si próprio; e embora esta sensação se trate já de uma acção, ela não é ainda uma *acção activa*, mas sim e apenas a *acção passiva* de se saber um algo, uma potência que, à mínima brecha, se exteriorizará para o infinito. Ela é, dir-se-ia pois, um sentimento contendo em si, em latência, uma reflexão; e por isso, só uma segunda acção do Eu – o primeiro acto de reflexão do Eu, enquanto sentimento – poderá vir a significar o que é por Fichte desejado: uma *exteriorização de si próprio*, um *ganhar de vida individual e activa*, uma *máxima oposição entre o sentimento e a reflexão do Eu*; e só este face a face, este primeiro encontro *consciente* de duas entidades iguais, de contornos necessariamente diferentes, mas que, de toda a maneira, nunca podem ser duas, mas sim uma única, *pode decisivamente promover a desejada intensificação do antagonismo entre actividades, operada pela imaginação*: «e aqui reside pois (...)», afirma Fichte,

o último fundamento porque o Eu sai de si, e põe algo fora de si. Aqui, pela primeira vez, se é que me posso exprimir assim, solta-se algo do Eu; o que, mediante nova determinação, se transformará gradualmente num universo com todas as suas características.⁷³ (FiW 1: 339)

Mas, então, que significa este momento de *exteriorização* do Eu empírico em relação ao Eu puro, para além daquilo que, convenhamos, se afigura já como óbvio, mas que nem por isso é menos importante, como sendo o facto de esse momento representar também o primeiro acto da reflexão humana, a origem da linguagem humana, ou o nascimento da própria filosofia?

Ele é, como diz o princípio fichteano, a aquisição de *consciência* por parte do Eu; e a consciência é o que nasce deste jogo contrastante entre as esferas pura e empírica do Eu; de outro modo, se o Eu empírico não confinasse com o Não-Eu, se o Eu *não fosse, ele próprio*, Não-Eu, como se poderia identificar enquanto tal o Eu puro, infinito sentimento de si próprio que era, como fundamento real do Eu? E de outro modo, se o Eu puro não se opusesse, também ele, à empiricidade que o rodeia, como poderia identificar-se o Eu empírico como aquilo que é, o fundamento ideal do Eu, senão à luz daquilo que o puro é, a saber, o substrato a que o empírico sempre volta com esse mesmo propósito? A consciência de puro e empírico, a consciência do Eu balança, pois, para Fichte, entre ambos estes pólos: ela é o *eterno pêndulo* que oscila entre puro e empírico, e por conseguinte a razão de ser do pensar, da linguagem, da filosofia; e todas estas competências tão humanas oscilam entre idealidade e realidade, infinitude e finitude. E portanto, é da restrição mútua que cada uma impõe à outra, dos limites que cada qual se impõe, que releva o facto de o Eu ser simultaneamente activo e passivo; e assim deve ser o Eu, enquanto ser dotado de consciência, enquanto ser que sente e, por conseguinte, reflecte.

Assim, e porque doravante falaremos, com Fichte, de algo como um *diálogo*, de um duplo campo de observações, avanços e retrocessos, apropriações e reapropriações, melhor será que desde já afirmemos aquilo que, atrás, apenas aludimos; *que Fichte trabalha na base de uma superfície especular, sobre a qual a actividade originária (o sentimento) e a actividade activa (a reflexão) têm de agir na proporção directamente*

⁷³ «Und hier liegt denn der letzte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas ausser sich setzt. Hier zuerst löst sich, dass ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.» (FiW 1: 339)

inversa uma da outra, e onde, desde já se vê, apenas a compreensão do ponto de contacto entre ambos os olhares contrários, mas absolutamente necessários – a constatação da existência de uma terceira instância – pode verdadeiramente explicar sentimento e reflexão, e a função vital de ambos na aquisição do Eu. Significa isto, pois, que a consciência é este mesmo diálogo que sempre marca a eterna oposição entre os dois Eus; mas, mau grado a necessidade da sua resistência ao processo da sua *imobilização*, é, com efeito da sua imobilização, da sua momentânea (e, por isso, dinâmica) cristalização que o pensamento precisa para que o Eu se possa afirmar *consciente*; pois a consciência é isto mesmo: coexistência simultaneamente pacífica e conflituosa, movimento e inércia, igual e contrário, como se o pêndulo continuasse o seu movimento, mas agora apenas *internamente*, no seio da unidade que ambicionamos para o Eu e o Não-Eu, afirmando-se exteriormente, porém, como fio de prumo da acção do Eu; até lá, o Eu não pode reclamar legitimamente o facto de estar sintetizado, de ser consciente, de ser Eu.

Ora, como pode o pêndulo entre Eu e Não-Eu imobilizar-se na oscilação? Ou melhor: como pode ele *imobilizar-se enquanto oscila*?

Abordemos o problema, pois, onde ele se mostra mais agudo: no seio de sentimento e reflexão, entre Eu puro e Eu empírico, partindo para a análise do problema do mesmo ponto que o faz Fichte: afirmando que ao se *colocar* enquanto fundamento real do Não-Eu, o Eu puro impõe-lhe uma limitação real; e que, ao se *colocar* como fundamento ideal do Eu, o Não-Eu, a dimensão empírica do Eu, impõe-lhe uma limitação ideal.

O problema, aliás, pode ser visto a um tempo de ambas as dimensões: pois, previamente ao primeiro acto de reflexão, o Eu que sente é apenas real para si próprio; a sua actividade originária, que ele sente sem mais, é o campo, e por isso o limite da sua realidade; ideal, é-lhe tudo o que é estranho, o que está fora da sua realidade. Mas não é esta, diz Fichte, uma realidade e uma idealidade no normal significado das palavras, pois, não conhecendo nada mais, o ideal apenas é real para si próprio, e o real julga-se a sua própria idealidade. Isto é, o que o Eu sente na sua actividade originária é, apenas e só, ele próprio e, portanto, o Eu não *sabe* sequer que *sente*, ou que apenas se sente a si próprio; numa palavra, dir-se-ia, *o Eu não sente verdadeiramente*, e o Eu que virá a reflectir, não procedesse ele deste sentimento originário, e estaria votado ao mesmo destino: a reflectir-se a si próprio, e não, como se pretende, o seu Eu anterior à reflexão. Assim, como resolver o facto de que sentimento e reflexão, Eu puro e Eu empírico, não

se deixem pensar senão no condicionamento um do outro? Porventura, agindo como Fichte, e vendo no próprio problema a sua solução: pois, por certo, *o Eu sente-se a si próprio na reflexão, significando isto que só no contacto entre sentimento e reflexão pode o Eu, com propriedade, nascer enquanto tal*. O Eu é, pois, «sensiente» («empfindend» (FiW 1: 339)), e é reflexivo, e é nesta primeira «sensação» («Empfindung» (id.)) reflexiva que o Eu puro e o Eu empírico são opostos pela primeira vez; mas, porque «Apenas o estranho é encontrado» (id.), e porque opostos são opostos, aqui e sempre, então, na colocação originária de si próprio, na zona limítrofe entre a sensação e a reflexão de si próprio – e, por conseguinte, na fronteira («Grenze» (ibid.: 346)) da possível sintetização de ambos – *o Eu tem de se afigurar simultaneamente familiar e estranho para si próprio*; pois quem assim sente (e se reflecte), *esse é o Eu ainda não empírico, mas já não puro*; até porque, não sendo já actividade originária, não sendo já propensão, o Eu tão-pouco se efectivou ainda enquanto tal: para ele, «a actividade suprimida do Eu é o sentido («Empfundene»)); ele sentiu-a, «empfunden», tomando-a, pois, como algo que lhe era *exterior*, «estranha, na medida em que é oprimida, algo que ela não pode de modo algum ser originariamente e mediante o próprio Eu»⁷⁴ (ibid.: 339). Mas, por outro lado, esta actividade pura é, por sua vez, «empfunden», isto é, ela é o Eu não na sua exteriorização, mas no seu processo de encasulamento eterno – e portanto, esta actividade é a do Eu que é eternamente *familiar* aos seus próprios olhos.

Por conseguinte, dir-se-ia que, para Fichte, *o Eu da primeira reflexão vê uma dupla imagem (familiar e estranha) de si próprio: primeiro*, o Eu pré-empírico, que só pode vir a ser empírico ao se exteriorizar, e que, para se exteriorizar, tem de se *conformar* ao Eu puro, que jamais se exterioriza – o que impossibilita a sua mútua conformação; *segundo*, o Eu puro, que só pode ser puro – e, como tal, absoluto, cientificável – caso conforme a si aquele que, para existir enquanto tal, terá de o abandonar: o Eu empírico: que, aliás, trabalha agora para exteriorizar o puro, de modo a conformá-lo a si. Cada qual, numa palavra, opõe-se tanto ao nível da sua intenção, como da sua acção; ou, por outras palavras: o que se sente, o Eu limítrofe, é, neste processo, tanto «Empfunden» como «empfindend»; pois na sensação, o Eu é tomado como estranho («funden» pelo «empfindend», que assim se liga ao Não-Eu) pelo familiar, e como familiar («emp-» pelo «empfunden» que se atém ao Eu puro) pelo estranho. E

⁷⁴ «(...) fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich und durch das Ich selbst gar nicht seyn kann.»

portanto, pergunta-se: *onde está aqui o problema?* O problema, para Fichte, está em que este Eu, o Eu que, *ao sentir, se reflecte*, e que é a um tempo familiar e estranho para si mesmo, não pode pois conciliar em si pacificamente as suas duas facetas de entidade que sente e é sentida; e não pode porque, sendo *estranho* e *familiar* contrários, quando se assume um, perde-se o outro. *E isto sim, é verdadeiramente o grande problema da filosofia de Fichte*, e que o impede de dar razão a Reinhold na segunda dúvida de Schulze. Pois, por um lado, ao querer assumir-se idealmente, o Eu empírico quer reflectir-se e, como tal, retroceder até ao seu arquétipo de reflexo; mas porque isto lhe é impossível – o que é natural, dada a necessidade (embora relutante) do Eu puro em se manter na sua própria esfera –, o Eu empírico vê-se restringido a supor, a *imaginar* a actividade originária de onde nasceu, o que quebra a linearidade, a familiaridade, o campo de visão entre ambos os Eus; e por outro, ao pretender assumir-se na realidade, também o Eu puro, desejando exteriorizar-se livremente mas vendo-se coagido pela necessidade de se não abandonar, não pode senão *imaginar* que se revê no seu exterior, na empiricidade de si próprio, no Não-Eu, quando, em boa verdade, apenas se vê e se reconhece a si próprio, na sua familiaridade – *o que quebra duplamente o campo de visão entre ambos os Eus: o Eu empírico, desconhecendo o seu fundamento ideal, permanece eternamente real; o Eu puro, desconhecendo o seu fundamento real, permanece eternamente ideal, e apenas a imaginação, daí nascida, os poderá ligar de uma qualquer, inexplicável maneira; enquanto o não fizer, activo e passivo são inconciliáveis. Ou, por outras palavras: porque, como diz Fichte, o Eu que pretende sintetizar puro e empírico não alcança inicialmente senão aquilo que a sua imaginação alcança, então, é para já impossível, neste moldes, alcançar uma consciência, uma imobilização que seja, a um tempo, oscilação; e o Eu não é ainda Eu de pleno direito.*

O ponto decisivo deste problema, que agora e sempre se centra no fenómeno da «sensação» –, volta a ser enunciado, e é novamente posto em causa, no ponto III do *Grundriss*:

(...) por conseguinte, o Eu deve ser ao mesmo tempo activo e passivo, e só sob o pressuposto de uma tal união a sensação é possível. Por conseguinte, algo tem de ser mostrado no qual actividade e passividade estejam tão intimamente unidas, que esta actividade determinada não seja possível sem esta passividade

determinada, e esta passividade determinada não seja possível sem aquela actividade determinada.⁷⁵ (FiW 1: 345)

Assim, reitera Fichte, os contrários são contrários porque eles são a um tempo familiares e estranhos para o Eu que os alberga – o que desde logo também cinde o Eu em puro e empírico; e portanto, era necessária a aquisição de um *terceiro plano* («algo») que permitisse abordar o problema de tal modo que ambos os planos pudessem ser ou *unidos, ou cindidos*; e porque «Esta fronteira (...) é o genuíno ponto de união do Eu e do Não-Eu»⁷⁶ (ibid.: 346), então, face à falta, ou melhor ainda, à impossibilidade de um mecanismo que lhe permitisse desde logo saltar para o interior do membro sintetizador entre Eu puro e Eu empírico, entre realidade e idealidade, forçoso é que Fichte visse justamente numa *capacidade de «limitação» entre o Eu e o Não-Eu* o único meio progressivo, gradual mas certo de alcançar um tal objectivo (o mesmo, aliás, que já outrora, em 1793, o conduzira à originária aquisição da sua «proposição da identidade», nas suas «Eigne Meditationen»): «O sentir [das Empfinden] só é possível na medida em que o Eu e o Não-Eu se limitem reciprocamente (...)» (id.)⁷⁷. Só esta capacidade de limitação recíproca, diz Fichte, permitirá ao Eu ser uma «inteligência» («Intelligenz» (ibid.: 346)), isto é, ultrapassar a barreira que tolda duplamente a visão entre o Eu empírico e o Eu puro, unindo ambos e abrindo campo para a afirmação de uma consciência que abrigue inércia e oscilação em si.

Assim, posto este problema por outras palavras, o Eu põe-se a si próprio; mas põe-se, reiteramos, afirmando-se em relação a algo: ao Não-Eu (isto é, o Eu põe-se mediante o Não-Eu); e é justamente esta intromissão inescapável, mas necessária, que cinde o Eu puro e o Eu empírico, sentimento e reflexão: pois o Eu puro não pode exteriorizar-se, sob pena de perder a sua pureza (familiaridade), e o Eu empírico, uma vez cortados os laços fraternais que o ligavam àquele, não mais pode retornar a ao Eu puro (estranheza). No fundo, dir-se-ia, nenhum se pode transpor, de uma só vez, para a esfera do outro; e por isso só é possível, diz Fichte, *potenciar o próprio movimento que os criou de maneira gradual, limitando estes contrários reciprocamente, isto é,*

⁷⁵ «(...) das Ich soll demnach thätig und leidend zugleich seyn, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung ist die Empfindung möglich. Es muss demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Thätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, dass diese bestimmte Thätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und dass dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Thätigkeit möglich sey.»

⁷⁶ «Diese Grenze (...) der eigentliche Vereinigungspunct des Ich und Nicht-Ich [ist].»

⁷⁷ «das Empfinden (...) lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen (...)»

diminuindo o sentimento até onde ele é mais reflexão, e diminuindo a reflexão até onde ela volta a ser sentimento.

Aliás, o primeiro passo de um tal processo, enuncia-o Fichte assim: «O Eu limita-se na sensação» (FiW 1: 346)⁷⁸; primeiro, porque o Eu precisa de uma tal limitação para nascer; depois, porque, ao se limitar, o Eu impõe limites mútuos a si e ao que se lhe opõe (algo similar, pois, ao que já vimos acontecer entre Eu puro e Eu empírico). Mas, diz Fichte, *há uma grande diferença entre limitar e ser limitado, pôr e ser posto* – e isto, mesmo que estas acções se refiram a duas dimensões de um mesmo Eu. Pois, diz o filósofo, «Na medida em que o Eu é limitado, ele só vai até à fronteira. Na medida em que ele se põe a si próprio como limitado, ele transpõe-a necessariamente.»⁷⁹ (id.: 347); o que significa que, dado que o(s) Eu(s) se dividem sempre em passivo e activo – e porque é para já impossível que ambos sejam ao mesmo tempo activos e passivos –, então, necessário é que *o Eu ele próprio se divida, por um lado, num Eu passivo que, ao ser colocado enquanto Eu, se limita realmente, mas, por outro, num Eu activo que se coloca a si próprio como limitado, apenas se limitando idealmente, e portanto – e aqui está o cerne da questão –, podendo ultrapassar o limite por si próprio imposto*. E ainda que um seja o outro, duas faces de uma mesma moeda; e apenas *a sua acção* se apresente de modo proporcionalmente diferente, como no referido espelho, todavia, este último Eu, por poder limitar-se a si próprio, é diferente do outro: *ele é senhor do seu alcance*, ao passo que o outro é *refém do seu alcance*. O Eu activo é, dir-se-ia, ilimitado, pois a sua actividade caminha para o ideal; e a ele se opõe a actividade limitada, que caminha para o real, à qual se opõe, pois, o próprio real, o Não-Eu; e uma é a outra, ou não fosse o ilimitado, originariamente, limitado, e o limitado, por sua vez, potencialmente ilimitado. Daí que se, como Fichte, apelidarmos este limite entre ambos C, a actividade que se estabelece entre ambos os Eus é uma de «determinação alternante» («Wechselbestimmung» (FiW 1: 348)) entre Eu activo e Eu passivo: «(...) se não fosse posta actividade real, então não seria posta nenhuma ideal, enquanto ideal; pois ela não poderia ser diferenciada: se não fosse posta nenhuma ideal, então tão-pouco poderia ser posta uma real.»⁸⁰ (id.)

⁷⁸ «Das Ich begrenzt sich in der Empfindung (...)».

⁷⁹ «Inwiefern das Ich begrenzt ist, geht es nur bis an die Grenze. Inwiefern es sich setzt als begrenzt, geht es notwendig darüber hinaus.»

⁸⁰ «(...) sollte nicht reale Thätigkeit gesetzt werden, so wäre keine ideale gesetzt, als ideale; denn sie wäre nicht zu unterscheiden: wäre keine ideale gesetzt, so könnte auch keine reale gesetzt werden.»

Assim, face a esta conclusão de que, por serem um e o mesmo, os diferentes movimentos do Eu empírico e do Eu puro convergem nesta aparente circularidade especular – este facto de ser o movimento de um o contra-movimento de outro, esta limitação recíproca –, então, natural é que, usando destes mesmos moldes da relação entre Eu e Eu, possamos entrever aqui o método como Fichte percebe cada uma das duas actividades primordiais do Eu: a saber, a *idealização e a realização de si próprio do Eu*; embora não por esta mesma ordem, pois não existe em parte alguma deste processo um antes ou um depois, apenas simultaneidade e necessidade recíprocas.

O que acontece, pois, ao se idealizar o Eu: isto é, ao se exteriorizar o Eu em relação aos limites que se impôs a si próprio; ou, o que é o mesmo: o que acontece ao contactarem pela primeira vez sentimento e reflexão?

Eu puro e Eu empírico, sentimento e reflexão à parte, são antes de mais Eu; e o Eu, a julgar pela teoria fichteana, *pode limitar, mas nunca ser limitado* – isto, pelo menos, enquanto um todo, porque com respeito às suas dimensões pura e empírica, *estas dimensões, vimo-lo já, limitam-se e são limitadas*. E portanto, que significa esta possibilidade, se ela está dentro de uma impossibilidade? Significa que ao sair de si próprio, o Eu age enquanto um só, e ao assim agir, o Eu exterioriza-se enquanto um todo; pois lembro que, ao progredir idealmente, o Eu puro procura os seus limites reais; e ao progredir realmente, o Eu empírico procura os seus limites ideais. Idealizar-se, pois – conquistar uma imagem, uma ideia de si próprio – significa que o Eu sai de si próprio. Mas, ao mesmo tempo, dois fenómenos simultâneos ocorrem: *o Eu ideal exterioriza-se em relação a si próprio, observando os seus limites reais no Não-Eu; mas porque, ulteriormente, o Eu não é para Fichte limitado, antes apenas limita, então neste momento, simultaneamente, também o Eu empírico se interioriza, percebendo os seus limites ideais na actividade originária do Eu puro*. Isto é, numa palavra, o Eu exterioriza-se, com efeito, num todo (Eu puro e Eu empírico, mau grado a sua total incompatibilidade, unidos num só Eu); *mas essa exteriorização é tanto uma exteriorização do Eu puro, quanto, ao mesmo tempo, uma interiorização do Eu real*, ou antes, cada uma das quais, para acontecer, tem de, dir-se-ia, fazer por anular, por esquecer a outra, e o Eu, por conseguinte, tem de *esquecer-se de si próprio* (esquecendo a referida cisão entre puro e empírico) no objecto da sua actividade: «e temos», diz Fichte, «uma actividade que se manifesta somente como uma passividade» (FiW 1: 349), uma intuição, uma contemplação (ainda desprovida de consciência) do Eu, onde intuïdor e intuïdo são o Eu. Significa isto, pois, que *este movimento*

exteriorizante do Eu não é senão uma interiorização do próprio Eu, onde também Eu empírico e Eu puro caminham de volta à sua união; pois, num reflexo, o Eu sente-se continuamente nas suas duas dimensões paralelas; o que uma faz, desfaz a outra; o que uma conquista, perde a outra – a actividade que se afigura uma passividade. E, por isso, o que temos em Fichte – aquilo de que nos fazemos acompanhar até aqui – é um *espelho invertido*, segundo o qual, embora necessariamente inconciliáveis, a mínima iniciativa do Eu encontra inverso correspondente, inversa limitação em si próprio – e, por isso, onde há conflito, há também paz, onde há cisão há também união. Tal é o carácter essencial da síntese fichteana: uma (aparente) máxima distanciação que se afigura como aquilo que Fichte pretende que ela seja: máxima aproximação, máxima união e, ulteriormente, sintetização consumada.

Por fim, se após isto perseguirmos o fio do pensar de Fichte, e com ele nos *colocarmos num patamar ainda mais elevado da visão deste problema, a saber, numa «perspectiva mais elevada»* (FiW 1: 350), então veremos que, se, ao se exteriorizar, o Eu (empírico, apoiado sobre o puro) se interioriza (no puro, caminhando a par do empírico); e se, ao se interiorizar, como tal, o Eu se exterioriza; e se, mais ainda, a consciência terá de oscilar justamente entre este plano duplo, invertido, recíproco, isto é, entre o campo singular que se abre entre ambos, então, *discerne-se aqui porém uma saliência teórica que faz toda a diferença, e muito singulariza o pensamento de Fichte*: é que, como é natural, ao se exteriorizar em relação a si próprio, o Eu fá-lo com a intenção de progredir ilimitadamente. Mas em que medida é que uma tal exteriorização pode ser consumadamente teórica? Justamente porque, *ao se exteriorizar ilimitadamente, o Eu está a interiorizar-se ilimitadamente – e nisso há limitação na ilimitação*. Isto é, o seu mais obscuro e longínquo conhecimento do Não-Eu é, ao mesmo tempo, reciprocamente, o seu mais verdadeiro e íntimo conhecimento do Eu: limitação máxima de Eu e Eu!; e porque o objectivo é, repetimos, conhecer o Eu que se apercebe a si próprio e aquilo que, neste processo, conduz à aquisição de uma identidade, então, a exteriorização do Eu afirma-se necessariamente como uma viagem simultânea a este plano seu desconhecido. A máxima distensão ou ilimitação entre Eus é a sua máxima aproximação (intuição intelectual), a qual, para Fichte, *significa a máxima limitação recíproca entre contrários, o ponto onde os contrários mais legitimamente esquecem, mas também mais aparentemente compreendem o conflito que os desune* (e que, contudo, grassa ainda entre eles); e ao esquecer-se de si próprio, o Eu recorda-se infalivelmente; e nessa recordação, *uma recordação do que nunca se foi*,

nesse momento, a oscilação da consciência, embora continuando a mover-se secretamente, suspende o seu movimento: é consciência de pleno direito: «Por conseguinte, o Eu esquece-se de si próprio no objecto da sua actividade, e temos uma actividade que se manifesta somente como uma passividade (...)».⁸¹ (FiW 1: 349).

2.2 A limitação máxima dos contrários. A superação de Reinhold no prático, ou C como eixo e fundamento de um princípio absoluto de toda a filosofia

Resta-nos, pois, trilhar esta extremização do percurso do Eu até onde ela se deixar seguir. Sensato será começarmos pela seguinte pergunta: conquistada a tão desejada dupla face do movimento do Eu por parte de Fichte, tão importante para a solidificação de um sistema que, recordando *Über den Begriff*, age justamente deste modo invertido, *como consumir este acto*? Isto é, tendo transitado de uma não-consciência, de uma inércia absoluta, de uma pura actividade do Eu, para uma consciência, para um equilíbrio singular e invertido entre as actividades pura e empírica do Eu, como alcança Fichte o estágio final, e o passo final deste processo em direcção à sistematização da filosofia, ao seu princípio supremo, que sabemos ser o da *identidade*? E mais importante: o que resulta daí quanto ao ulterior esforço de Fichte no sentido de uniformizar, universalizar a linguagem da filosofia?

A fim de responder a esta questão, centro-me agora nos pontos V e VI do *Grundriss*.

Vimos já que, para Fichte, *o Eu tem de se esquecer de si próprio no objecto mútuo da sua consideração*. Esquecer-se significa porém, nesta acepção, lembrar-se; isto é, esquecer-se significa caminhar no sentido de suprimir o que resta das duas forças antagónicas que sempre se opõem no Eu; e embora esta total supressão seja impossível, é o esquecimento disto mesmo que garante a *lembrança* de uma *possibilidade* da sua supressão. *Esquecer, ou lembrar*, significa pois reocupar um espaço apenas aparentemente desconhecido no Eu: reunir-se consigo próprio, *em si próprio, mas fora de si*, no limiar que o próprio Eu estabeleceu como limite da sua acção.

⁸¹ «Also das Ich vergisst in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint...»

Assim, e para recapitular, mas desde já para reproblematicar este mesmo movimento dúplice do Eu, dir-se-ia que ao se exteriorizar, o Eu interioriza-se; e que ao se dispersar, o Eu mais não faz, pois, do que se concentrar, cristalizando-se em si próprio; daí, aliás, a necessidade de, ao colocar a actividade do Eu o próprio Eu como seu ponto de limitação, Fichte não lhe conferir *imobilidade* – nem o poderia fazer, pois, ao se continuar a exteriorizar, o homem faz avançar permanentemente um ponto fronteiro de si próprio que está em constante retracção, em retorno a si próprio; e portanto, quanto mais curioso o homem se torna neste progresso, mais ele se exterioriza. Este ponto fronteiro não é, pois, desde logo, fixável; e o que acontece é que, quanto mais este ponto abre, em boa verdade, mais ele fecha; isto é, nas palavras de Fichte, um tal ponto é *posto e não-posto* ao mesmo tempo

na medida em que o Eu expande a fronteira, ele expande ao mesmo tempo a actividade real do Eu; ele põe esta, mas idealmente, mediante a sua própria actividade; pois se não existisse nenhuma tal pressuposição da actividade do Não-Eu, e nenhuma fosse posta, então, tão-pouco seria posta uma fronteira (...).⁸² (FiW 1: 353).

Assim, fruto de uma tal possibilidade de não se fixar, que vimos em 2.1, o Eu, ao se exteriorizar, compreende-se como posto (o Eu é real) e como não-posto (progredindo idealmente); ao passo que, ao se interiorizar, o Eu compreende-se como posto (volta a ser ideal) e como não-posto (adquirindo aí realidade). Subitamente, pois, o Eu compreende que ao se exteriorizar, se idealiza; e como, por um lado, essa cumulação de idealidade fora de si o aproxima interiormente de uma maior realidade na sua esfera pura, e, por outro, uma tal realização dessa esfera só pode ser alcançada através desta idealização, então, daqui se concluem duas coisas: primeiro, que, dado o paralelismo invertido entre ambos os movimentos, isto só pode significar que *o Eu puro será, para o Eu empírico, o máximo da sua idealidade, e o Eu empírico, para o Eu puro, o máximo da sua realidade*; pois, como num eterno círculo, a máxima distensão de um é a máxima contracção de outro, de tal modo que, *ao percorrer a infinitude de pontos ideais até à sua máxima contracção, o Eu empírico não se pode deparar senão*

⁸² «(...) insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigene Thätigkeit: denn wäre keine solche voraussetzende Thätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt (...)».

com o Eu puro, assim como, na sua máxima retracção – e concretização, o Eu puro não pode senão transitar para uma esfera empírica; segundo – e mais importante –, que, se nos apoiarmos numa tal inversão, segundo a qual o máximo da idealidade é a realidade e o máximo da realidade a idealidade, então, o percurso que temos seguido até aqui com o Eu, o da sua exteriorização/interiorização, não é somente um percurso de idealização do Eu; e, se nos apoiarmos no facto de que, ao assim progredir, a idealidade do Eu se está a concretizar em algo real, então, o percurso do Eu que se exterioriza não é somente ideal, antes é também real, assim como o é o da sua interiorização:

Ela é real apenas na medida em que é posta mediante o Eu, e por conseguinte é também ideal; ela é ideal, ela pode ser expandida mediante a actividade do Eu, apenas na medida em que é posta mediante o Não-Eu, e por conseguinte é real. (FiW 1: 353)⁸³

Ulteriormente, porém, que significa isto?

Com efeito, sabemos percorrer um círculo em Fichte, o mesmo que tantas vezes postulámos como necessário à compreensão do seu sistema; e, por isso, não pode causar admiração que o Eu *progrida retrocedendo*, isto é, que a sua inegável aspiração a abarcar o infinito progrida duplamente, modulando as suas duas direcções antagónicas – as duas que um círculo pode ter – de tal modo que, no seu antagonismo, estas direcções progridam no sentido de se encontrar mutuamente; isto, aliás, vimo-lo na maneira directamente inversa como o percurso do Eu empírico, na sua relação com o Não-Eu, encontra correspondência no percurso do Eu puro. Aparentemente, pois, o facto de que a idealização do Eu seja também a sua realização é o culminar natural de um processo em que o Eu, instado por si próprio, pelo seu próprio impulso («Trieb zum Ich») a conhecer-se enquanto ser dotado de consciência, é arrebatado por um impulso de exteriorização em direcção ao ilimitado; um percurso empírico que, aliás, o Eu sabe ser limitado, ou não tivesse enveredado por um caminho que, trilhado inversamente, lhe indicou não estar ele senão a progredir em direcção a si próprio, à sua esfera pura; e não mais do que isso.

⁸³ «Sie ist reale, bloss inwiefern sie durch das Ich gesetzt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie kann durch die Thätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich, insofern sie durch das Nicht-Ich gesetzt, und demnach reale ist.»

Mas talvez seja de pensar melhor o que significa este processo híbrido entre exteriorização e interiorização; ou melhor ainda, pensar ao extremo possível o que Fichte pode querer significar com *uma infinita exteriorização que é uma infinita interiorização, e uma infinita interiorização que é uma infinita exteriorização*.

Assim, Fichte concluíra no ponto VI do *Grundriss* que, a partir do momento em que transpõe C, esse «ponto-limite» («Grenzpunct» (FiW 1: 348)) de si próprio, A, a acção de se exteriorizar que tem como repercussão, a um tempo, a interiorização, idealiza-se; e, porque, no círculo, sabe estar a realizar-se no Eu puro, então, esta actividade ideal é, também ela, real (pois o puro é já ideal). Por conseguinte, o que isto significa é que A existe ideal e realmente no Eu puro, e ideal e realmente no Eu empírico; e que, se assim é, então, a única coisa que A não é, por ora, é C – a fonte, a causa, o dínamo da inversão. Pois, apesar da infalível concordância entre A e A assim apresentada por Fichte, C permanece por sintetizar neste A que pretende abarcar o círculo do pensar humano, entre sentimento e reflexão; C, dir-se-ia pois, é a única coisa que se interpõe entre a aquisição de A=A e, como tal, a única entidade irreduzível, não-identificável, fora da esfera da consciência, em todo o círculo. C é, para Fichte, a causa da explicação de todo este processo; é em C que se dá a irreconstituível, originária troca de olhares entre Eu e Não-Eu.

Perguntamos pois: *que é afinal C?* E o que acontece em C, a fim de que *o sentimento aí se reflecta?*

O problema, é bem sabido, fora colocado pela primeira vez no intrincado conjunto de anotações que compõem as «Eigne Meditationen» (1793). Aí, afirma Fichte que o pensamento que conduz à fusão entre acção e pensamento do espírito (sentimento e reflexão, segundo o posterior Fichte do *Grundriss*) tem de partir do seguinte facto: que A, o Eu, é originariamente a realidade, ao passo que Não-A, Não-Eu, o Eu empírico ou a ligação com o objecto, é uma mera variação de intensidade desta realidade; e, portanto, tal como no seio de uma relação positivo-negativo, o Eu, diz Fichte, «é a fonte da realidade» (FiGA, II,3: 57), fundamento real, ao passo que «– A não é de todo 0, mas sim uma grandeza negativa», fundamento ideal (id.). Aliás, todo o *Grundriss* comprova isto cabalmente, afirmando ambas as forças como contraditórias e, por conseguinte, existentes e indispensáveis na sua resistência.

Para além disso, diz Fichte, o que está entre A e –A é C, isto é, *a instância que permite a primeira transição, e posteriormente medeia consciência pura e consciência empírica*, e que Fichte designa pela referida «fronteira» no *Grundriss*; C é o ponto de

ligação entre ambos, *apenas alcançável, como referimos, mediante a recíproca limitação de A e -A*; C é, recuperando essa metáfora tão cara tanto a Fichte, o plano visível-invisível onde o sujeito se revê, por um lado, na observação que faz de si próprio, e, por outro, se vê igualmente observado pela sua própria observação. *C, dir-se-ia pois numa palavra, é o espelho entre sentimento e reflexão, Eu puro e Eu empírico*; e portanto, um tal plano afigura-se desde logo da ordem da infinita reciprocidade, do interminável olhar recíproco e, como tal, do *indizível*, sendo justamente C esta eterna indizibilidade, esta singular circularidade. Mas, embora aparentemente indizível, embora infalivelmente circular (pois composto por dois sentidos complementares da circularidade), um tal círculo referencial entre estes dois prismas da visão, diz Fichte, *não pode ser totalmente equitativo*; pois, reitera, *só um dos prismas é real, e portanto só um dos prismas se vê a ser visto*. Daí que Fichte conclua nas «Eigne Meditationen», acerca deste plano: visto que «C só é referível a A» (pois só A é fonte de realidade), «então a identidade deste com -A só é determinada mediante a sua referência a A.» (FiGA, II,3:58).

Mas então, pergunta-se, que significa para Fichte que «C só é referível a A»?

Sem dúvida, creio, a confirmação de vários dados importantes: a saber, que, como vimos, é A, desde o início, que trilha este percurso; é A que, fruto de uma primeira interrupção na infinita corrente de actividade originária do Eu, se pôs a si próprio, mascarando-se de algo estranho a essa mesma corrente: é A, pois, que se pôs empiricamente mediante o Não-Eu. Este *pôr-se* é, por conseguinte, o próprio arquétipo de C; e nele se joga a posição e re-posição entre os dois Eus que brotaram desta acção originária; e por isso é que C é referível a A na medida em que A é fonte de toda a realidade, assim como não-A fora fonte de toda a idealidade para o A puro.

Mas este novo elemento, segundo o qual «C só é referível a A» (it. meus), e, por conseguinte, *não a -A*: «(...) a sua identidade com -A», diz Fichte, «só é determinada mediante a sua referência com A»: este novo elemento significa algo mais, a saber, que, muito para além de estar garantida a circularidade criada pela infalível influência recíproca que puro e empírico exercem sobre si próprios, de modo que as acções de um são a passividade do outro, e ideal é real, bem pelo contrário, *esta circularidade não é, como se poderia pensar a princípio, uma circularidade absolutamente linear, indiferente a qual dos dois caminhos possíveis se toma nela*. Senão vejamos: procedendo como um pólo negativo, -A opõe-se a A, e é por ter de se opor a este, por terem ambos de se limitar, que -A tem de ser uma entidade negativa e não um mero 0;

se o fosse, não se registaria resistência, não se registaria limitação, e sem ambas, nada haveria a superar. Do mesmo modo, é por $-A$ ser uma entidade negativa que A é uma entidade positiva, e é por existir $-A$ que A pode estar para com $-A$ numa relação lógica (ideal, segundo o Fichte do *Grundriss*). Significa isto, pois, que se Fichte procedesse numa relação *puramente lógica, teórica* entre A e $-A$, entre sujeito e objecto, C poderia sempre funcionar não só como a imagem consumada de um infinito e harmonioso campo de reapropriação entre ambos, um espaço híbrido, semelhante ao do gume da imagem do processo especulativo entre empírico e puro (onde, mau grado a incontornável indizibilidade de C , correspondente à oscilação da imaginação, ambos se reveriam na infinita circularidade de um olhar e da sua devolução simultânea), mas também como *filtro* entre empiricidade e pureza. Um filtro que, antes de mais, trataria de proceder à correcta inversão como Fichte a explicou (pois *a acção de um é a passividade de outro*, e esse é o correcto funcionamento de um espelho) e, ao fazê-lo, garantiria uma permanência deste estado de coisas, desta infalibilidade inversa, assegurando, ao mesmo tempo, a sobrevivência de ambas as forças antagónicas, empírica e pura: pois, para encontrar correspondente em algo (para obrigar a sua imagem a seguir inversamente os seus passos), é necessário que esse algo exista.

Mas, é bem sabido, *Fichte jamais poderia sustentar a sua teoria nesta ambivalência*. Pois, como concluímos acima – e vimos na confrontação de Fichte com Reinhold –, C , o eixo do princípio absoluto de toda a filosofia, tem de coadunar em si uma harmonia sistemática (teórica), mas também afirmar em si a obediência incondicional desta harmonia a um princípio supremo de toda a conduta harmoniosa (prática). Assim, C , como referimos, é por certo um filtro entre empírico e puro; mas, apesar de a sua acção ser benéfica, porque, num plano *lógico, estritamente teórico*, impede que puro e empírico se imiscuam reciprocamente, já num outro plano, o *prático*, tal acção é, para Fichte, *perniciosa*. E porquê? Porque C não só não se deixa sintetizar entre puro e empírico, por ser indizível, por exercer, como Fichte admite, um papel incerto, o da *imaginação*, o que impede a aquisição de um princípio que controle ambos, como, dada a sua irredutível relutância, insiste em considerar ambas as partes visíveis deste conflito, Eu e Não-Eu, como entidades *iguais*, quando, para Fichte, repito, C só tem ligação a A , e para C só existe um $-A$ em função dessa sua referência a A , *o que só contribui para que C não possa ser sintetizável*. Isto é, C permitiria assim, como disse, que se pudesse tomar dois caminhos diferentes no círculo, até à consumação do seu papel mediador entre A e A – uma ambivalência que não é própria de um princípio

absoluto que, para usar palavras de Schulze, fosse «absolutamente primeiro», «permanentemente determinado por si próprio» e «universalmente vigente» –, *antes o é que A tenha de optar por uma dessas vias, enquanto a infalível ou sistemática, em detrimento da outra, apenas possível, mas errónea. E por conseguinte, conclui Fichte, a verdade entre empírico e puro não pode proceder de duas partes diferentes, ela não pode ser dupla (teorética), pois, para o filósofo, o Eu jamais é duplo; ela tem de ser uma consigo própria (prática), pois o Eu é um só, e o círculo, que é a sua forma mais visível, não pode ter um fluxo duplo, mas sim unívoco: do Eu para si próprio, incondicionalmente, infalivelmente.* Para Fichte, –A não tem a validade *real* de A; – A é meramente ideal (o que já sabíamos); mas, por o ser – e mau grado o facto de o progresso nele contribuir para uma maior realização da esfera do puro –, a sua validade é puramente lógica: – *A existe, dir-se-ia pois, para ser ultrapassado, ou, para Fichte, suprimido (realizado).*

Ora, o que emerge aqui é, pois, a única solução possível para Fichte: e ela passa pela dupla perspectiva que guia a teoria fichteana desde o seu início, e que viria a culminar naturalmente no princípio da identidade. Sim, pois, *ao plano lógico*, opõe-se essa outra *perspectiva superior* da observação filosófica, *o plano transcendental, ou crítico*, que deve não só sobrepor-se ao plano lógico, como, uma vez a tarefa deste plano esteja terminada, substituí-lo.⁸⁴ Por outras palavras, pese embora idealidade e realidade se oponham logicamente, *transcendentalmente, porém* (com respeito à Doutrina da Ciência), elas são uma e a mesma; mas como a realidade está toda do lado de quem olha, em A, e só aí; então, –A não passa do reflexo ideal de A, e não mais, como na sua função lógica, um outro olhar que observa o de A. *Logicamente, pois, A e A cruzariam olhares, mas transcendentalmente, em boa verdade, não há sequer cruzamento de olhares, apenas A vendo-se a si próprio observar-se;* e com isso, C, para além da oscilação pura que perdera já, em detrimento de uma oscilação inerte, aquando da aquisição de uma consciência, perde por fim toda a sua função de barreira, de factor de antagonização entre aparentes contrários. A imaginação, também ela, depõe aqui as suas ferramentas, entregando-se a um processo que se afigura absolutamente racional, e C, desprovido da sua capacidade de refração inversa, despojado da infinitude da troca de olhares, do *seu poder metafórico*, perde a sua indizibilidade; e num plano em que não

⁸⁴ Cf. Prefácio à 2ª edição de *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*: «Die eigentliche Kritik kritisiert das philosophische Denken: soll die Philosophie selbst auch kritisch heissen, so kann man von ihr nur sagen, dass sie das natürliche Denken kritisire.» (FiW 1: 33)

mais existe uma separação entre puro e empírico senão aquela que se vê agora secundarizada; num plano, pois, em que a reflexão exclui por completo aquilo que, originariamente, lhe deu o ser e que, num plano estritamente lógico, a preservava, oferecendo-lhe a sua estrutura originariamente especular (o sentimento), considerando o sentimento na simples perspectiva de que *ele é, já por si, reflexão*; num plano em que, por fim, aquilo que oferecia a A e –A a sua singular estabilidade (a sua indizibilidade, esse momento de estranhamento e retribuição inversa do gesto) lhes é subtraído: *num tal plano, conclui Fichte, só pode restar A; cumprindo, no fundo, directivas que sempre foram essenciais em Fichte, como as de que o Eu não pode verdadeiramente limitar-se a si próprio, ou a de que o Eu é a verdade de si próprio, sob pena de o Eu não ser Eu*. O seu processo originário, aquele que, num plano lógico, consistia em se exteriorizar (embora interiorizando-se) encontra aqui, pois, a sua consumação: num plano transcendental, necessário à transição para a esfera prática do problema, também o exterior é o interior do Eu, e o que outrora era uma realização vestida de idealização, é agora *uma só realização de si próprio*, partindo, pois, do infinito para o finito, retraindo-se, através desta massa de conhecimentos de si próprio, até um ponto em que não mais possa avançar. Esse ponto é aquele em que, liberto de um filtro, liberto, pois, da *dúvida* como ela ensombrava este processo, o Eu se pode observar a si próprio *enquanto um só*; enquanto um Eu linearmente absoluto, dentro e fora de si, eternamente *idêntico* consigo próprio. O A é igual a si próprio, e é-o, diz Fichte, *porque é*. «A=A», identidade do sujeito consigo próprio.

2.3 A acção originária do Eu e o princípio absoluto de toda a filosofia

Como é natural, a dita realização de si próprio do Eu – e vista esta apenas até este ponto do pensamento de Fichte –, é algo gradual, e não pode ser por nós acompanhada a par e passo até ao fim, pois isso é o próprio filosofar enquanto tal; ou então, o que, como veremos, não é menos verdade, ela é ao mesmo tempo um mero piscar de olhos, e a filosofia é a eterna reverberância desse momento único. Mas como quer que se veja o problema, a realização de si próprio do Eu é *um momento* – ela é, di-lo Fichte, e di-lo-á também Novalis, *a acção originária do Eu*, e só a análise desta acção, enquanto possível realização máxima de si próprio do sujeito (sentimento e

reflexão), enquanto C, pode vir a oferecer ocasião para definitivamente suplantar o princípio da consciência de Reinhold, instituir um novo princípio da filosofia completa, e por fim legitimar este princípio na sua própria linguagem.

Comecemos, pois, por pensar o problema da acção originária *em Fichte*. Já atrás pressentimos, e vimos constatando que, em Fichte, o problema da acção originária, isto é, o problema do início da *reflexão do Eu*, tem de enfrentar certos problemas anteriores e posteriores a si. Recapitulando-os, são estes a necessidade de superar o princípio da consciência de Reinhold, o supremo princípio teórico, e consumá-lo no domínio prático na identidade (com tudo o que isso já acarretou); a urgência de pensar o Eu na acção originária, charneira final entre teórico e prático, e de daí ascender com uma imagem identitária do Eu que possa possibilitar e justificar essa união entre teórico e prático, afirmando-se esta imagem como princípio absoluto da filosofia em geral; e, por fim, da mesma maneira que o princípio absoluto tem de se repercutir nas restantes proposições do sistema da filosofia, naturalmente estender esse novo conhecimento, essa nova imagem da consciência do Eu a todo o domínio prático da reflexão (mediante a linguagem), assim consumando a faculdade de julgar filosófica do homem.

Ora, falámos já muito sobre o primeiro ponto, e falaremos ainda sobre o terceiro, em 2.4. Abordemos agora brevemente *o segundo*.

Abordando o pensamento da acção originária fichteana à luz do que atrás se disse, não é difícil afirmar que esta acção depende da possibilidade de uma capacidade de «limitação» entre Eu e Não-Eu – e da compreensão dessa limitação. Pois, vimo-lo já, o Eu vem da actividade originária, e o Não-Eu é produto da reflexão; e portanto, Eu activo e Eu passivo poderão até ser, até certo ponto, um e o mesmo, mas enquanto o não forem *realmente* – assim pensava Fichte –, não o são verdadeiramente, e são opostos, e até aqui inconciliáveis: isto é, algo sempre subsiste de algum dos Eus que impede o outro de a ele se unir. Por isso, que, vindo do puro sentimento, dessa actividade originária, o Eu *devesse* colocar-se a si próprio, mas só o *pudesse* fazer em relação a um qualquer alheio produto da reflexão, o Não-Eu, era um facto certo, mas que significava que o Eu não se punha *realmente* enquanto tal, antes se punha mediante o Não-Eu, o que, por sua vez, resultava em várias consequências indesejáveis:

primeiro, que, assim sendo, *sentimento e reflexão não se uniam realmente*; pois, recordando Fichte, a união do Eu consigo próprio tem de ser una, total, e não permite nenhuma heteronomia. Se assim fosse, então a acção originária, onde o Eu nasce e sentimento e reflexão têm de se ver legitimados, não só não seria porém a imagem disto,

como antes *seria o oposto disto, isto é, seria algo como um albergue entre diferentes, heterogêneas intromissões, como o sentimento ser Não-Eu, e a reflexão também actividade originária* (como se o sentimento fosse reflexão, ou a reflexão fosse também sentimento). Ora, isto não só não é um directo reflexo entre sentimento e reflexão (antes é um reflexo indirecto, como se um pólo se revisse no outro, mas, apesar disso, ambos se soubessem autónomos), como tão-pouco é uma união entre contrários neste sentido, e deturpa a noção de uma identidade ou homogeneização do Eu;

segundo, que, por conseguinte, a indevida compreensão do carácter não-híbrido, unívoco da acção originária, que assim levava à ingerência entre sentimento e reflexão, antes negava a existência de *um único sentido* no círculo de compreensão do Eu por si próprio, abrindo-o à possibilidade de um segundo sentido, complementar e, ao mesmo tempo, contrário em relação ao anterior. Ora, para Fichte, um círculo de dois sentidos não é identidade, não é autonomia do Eu, antes *heteronomia* do Eu; e justamente esta heteronomia do Eu levaria a que, ao invés de operar entre o sentimento do Eu e a compreensão de si aquando da reflexão, a consciência operasse incorrectamente, fixando o seu movimento pendular entre o Eu e o Não-Eu, uma vez sendo um, outra vez outro (mas sempre ambos), o que, por fim, impediria de todo a afirmação de uma consciência como Fichte a entendia;

terceiro, e para Fichte mais grave: porque assim se desobedecia a vários preceitos fundamentais, a saber, que o Eu continue no círculo da sua percepção (pois, perante um Não-Eu, o Eu teria de sair do seu círculo unívoco, e quebrar o círculo da sua percepção), ou ainda outro preceito, segundo o qual só mantendo-se em si próprio o Eu pode afirmar-se consciente de si próprio, identitário, e continuar a ser Eu, então tudo isto levava à impossibilidade de afirmação de um Eu identitário, e, assim, à impossibilidade de elevar este Eu e o procedimento que até ele conduziu à condição de princípio supremo de toda a filosofia. Numa palavra, caía por terra a compreensão identitária do Eu; e com ela, as várias tarefas daí resultantes, como sendo a transição do teórico para o prático, a afirmação disto mesmo enquanto princípio absoluto da filosofia em geral, a possibilidade de uma sistematização total do seu *medium* privilegiado, a linguagem, e a subsequente cientifização da filosofia.

Assim, passo desde já a expor o procedimento que a filosofia de Fichte toma até resolver estes três problemas, tentando expor definitivamente a questão do princípio absoluto em Fichte. Esta exposição, divido-a em igual número de pontos. O mesmo, em boa altura, fá-lo-ei no caso de Novalis.

1. *O problema da união entre sentimento e reflexão.* A teoria de Fichte, vimo-lo já, visa uma *união* entre contrários, entre sentimento e reflexão; pois só a partir da união entre sentimento e reflexão se pode dar a acção originária, pode o Eu nascer, ser consciente e aperceber-se de si próprio, compreender-se a si próprio e fazer-se reflectir em si próprio.

Acontece, porém, que *esta união visada não é uma união qualquer*; pois união em geral é o que se dá tão frequentemente quantas as vezes que sentimento e reflexão entrarem em contacto durante o traçado do círculo; e portanto, porque esses pontos de contacto são pontos de contacto entre *contrários*, e porque sentimento e reflexão se entrechocam recorrentemente na vida do homem, então esta união constitui um problema mais convenientemente analisável não nesses contactos fortuitos, mas no primeiro, no mais originário desses contactos: *na acção originária*. Aí, pela primeira vez, sentimento e reflexão têm necessidade de contactar entre si, o que acontece porque o sentimento tem de vir a ser reflexão, e a reflexão tem de vir a ser do sentimento – e ambos têm de suscitar o Eu. Só que, ao mesmo tempo, ambos – *a actividade originária*, o Eu antes de ser Eu, e *a reflexão*, o Eu já Eu – têm propriedades inconciliáveis, impossíveis de unir sem que tais propriedades se afirmem totalmente contrárias àquilo a que se unem; e mesmo que fosse possível um célere, quase imperceptível contacto entre ambas; ainda que se conciliasse apenas parte de tais propriedades, o que fazer das restantes, que justamente tornam sentimento e reflexão contrários entre si? Não há, pois, outra solução: *o Eu tem de ser ou a aceitação desta mistura de contrários, ou, por outro lado, a negação dela*, e subsequente procura de uma outra plataforma, um outro prisma de compreensão do problema.

Ora, vimos já que, no acto de pensar dois tão irreductíveis contrários, e porém na necessidade de o fazer, Fichte, sabendo que a primeira via o levaria a renunciar ao carácter autonómico do Eu, opta pela segunda via, e que o faz da única maneira possível, a saber, encontrando entre ambos os pólos, entre A e – A, um terceiro ponto (como vimos atrás, Fichte designa-o por C): um ponto em que se jogará o destino do Eu e onde, por conseguinte, ocorrerá a acção originária. Assim, sendo os contrários irreductíveis, e não tolerando estes contrários uma união real entre si; apenas se concedendo existência real a um deles, e não se podendo senão conceder existência real a um dos contrários, sob pena de o Eu não ter identidade consigo próprio; e por conseguinte, não podendo assim desvirtuar a consciência de tal maneira que do seu

movimento infalivelmente pendular não resultasse a apodicticidade de um princípio absoluto de toda a filosofia: então, *Fichte vê em C um campo não de limitação afirmativa, mas de progressiva, enfim máxima limitação negativa entre os contrários; isto é, Fichte vê na acção originária não um ponto máximo entre contrários, mas um ponto mínimo entre contrários, e no percurso até ela um de gradual desintensificação entre estes*, ou, como atrás foi mostrado, um curso alternante entre *esquecimento e lembrança*, perfeitamente natural para algo que vinha não de um mínimo, mas de um máximo de intensidade como o da actividade originária. E sendo a actividade originária puramente ideal; tendo C, e com ele a reflexão necessidade de serem reais, assim se desprendendo para sempre da ideal actividade originária; e, por outras palavras, tendo o Eu necessidade de existir, pois o impulso para o Eu determina que o Eu tem de vir a ser Eu, e que só o pode ser uma vez reflecta, *então, ideal e real têm de vir a ser unos em C de tal modo que, na exteriorização que é interiorização, as propriedades de um, o ideal, esmoreçam (esquecimento, invisível, lógico) a ponto de darem lugar às do outro, o real (lembrança, visível, real)*. Isto é, em vez de uma transição, *o sentimento, na acção originária por certo real, mas minimamente real, cede às propriedades reais, por certo mínimas, mas já crescentes, da reflexão, e o que poderia parecer uma mera passagem é antes um abarcamento, uma incorporação do sentimento na reflexão, de onde nasce a acção originária e, com ela, a reflexão primeira, e com ela, por fim, o Eu originário*, cuja reflexão é a mais primordial, e que daí em diante deve vigorar enquanto tal (*sentimento na reflexão, reflexão total*). A partir daí, a reflexão deve seguir o seu natural rumo: crescendo, potenciando-se cumulativamente em si própria, até se legitimar enquanto absoluta, recorrentemente recuperando o Eu originário que nasce desta cedência e caminhando com ele até à compreensão do Eu absoluto, num percurso não só alcançável, como necessário para a própria destinação do homem.

2. *O problema do(s) sentido(s) do círculo*. Dito isto, aqui surge o cerne da compreensão da acção originária em Fichte, o que se nos afigura já à luz das palavras do ponto 1.

O facto de que partimos agora é: a acção originária consiste num abarcamento do sentimento por parte da reflexão, ou, o que é o mesmo, um contacto mínimo entre contrários, uma concessão de um pólo pelo outro segundo a qual *o sentimento assume a forma da reflexão*.

Mas pensando estas mesmas palavras, colocaria desde já uma primeira dúvida: se, num círculo de sentido único, a acção originária é um contacto entre mínimos, onde se pode esperar – se é que ele existe sob esta forma – um contacto entre máximos? E, rigorosamente dependente da resposta a esta dúvida, coloca-se esta outra: se, num tal círculo, a reflexão, como se disse, abarca o sentimento e se o seu percurso tem de ser directamente oposto ao da actividade originária, tendendo para uma sua transformação, para que seu máximo tende a reflexão? Ou antes, *e se esse ponto máximo não existir?*

À primeira dúvida, normal seria que respondesse que, se a acção originária é um contacto entre mínimos, então seria de esperar que nos antípodas do círculo ocorresse um ponto máximo (como se o sentimento viesse de um seu máximo, e portanto também a reflexão tendesse para um máximo); a saber, um ponto em que a reflexão, levada a um seu extremo, uma vez mais se dissolvesse na actividade originária. *Mas assim não é em Fichte*; e não é porque, para o filósofo, isto entraria em contradição com alguns daqueles que são os seus pressupostos. *Primeiro, com respeito ao sentimento*, o de que a actividade originária alguma vez seja um máximo; aliás, nunca é dito que o seja ou que possa vir a ser algo para além do que é – mera neutralidade –, e embora, quando muito, ela proceda por decréscimo de intensidade, isso apenas acontece por ela própria ter de advir originariamente de um máximo da reflexão, não tanto de um máximo da actividade originária; *segundo, com respeito à reflexão*, o de que a reflexão, por partir de um mínimo, desde logo fomenta a sua própria transformação (o que é verdade), mas que esta transformação se lhe afigure sob a forma de um máximo que lhe seja infinitamente superior ou até inalcançável (o que é para Fichte falso, pois este máximo, a existir, é-lhe alcançável), ou *terceiro, com respeito à acção originária*, o de que por ser a acção originária um encontro entre mínimos, ela apenas se veja legitimada por um outro ponto máximo, como se um outro sentido do círculo assim o ditasse, e que seja esse ponto máximo todo o horizonte de expectativa da acção originária – o que não é de todo factual em Fichte.

Assim, explicitando melhor estes pontos, diria que a acção originária é, para Fichte, um encontro entre mínimos do sentimento e da reflexão; uma gradual desintensificação do sentimento, um mínimo que dá lugar a um outro mínimo, uma reflexão primeira, o que é como dizer que, no Eu originário, a união entre sentimento e reflexão se dá com um apagamento do sentimento da inactividade de si próprio, em detrimento do início da sua actividade originária, na reflexão. Ora, de onde vem um sentimento que assim procede? Do desconhecimento, da inconsciência do homem em

relação a si próprio, de uma pura passividade do Eu; e, recuando mais atrás, do conhecimento, da consciência de si próprio do homem, de uma actividade reflexiva do Eu: da reflexão, a qual vem da actividade originária, a qual vem da reflexão, e por aí diante, num retrocesso circular sem fim. Mas, e isso sim é certo para Fichte, o sentimento não vem de um outro sentido que não este, o que justamente é assegurado pela incorporação do sentimento na reflexão, e não o contrário, e na assimilação ao curso da reflexão do curso do sentimento (lembrança/esquecimento, visível/invisível). Assim, dir-se-ia, no círculo da auto-compreensão do Eu, tal como Fichte o entende, há lugar apenas para *um único sentido*, e não para dois sentidos no seio do mesmo círculo; e na medida em que se aceita apenas um sentido do círculo, do qual a compreensão do Eu nunca poderá sair – e aceitamos este facto como fundamental na teoria do Eu de Fichte –, então, isso significa que a actividade originária de Fichte não pode partir de um seu máximo, pelo simples facto de que num círculo de sentido único, um *qualquer* encontro apenas fomenta um posterior – e necessário – afastamento em relação a esse ponto, uma determinação do que se segue, por certo, e uma determinação nunca «her», mas «hin»⁸⁵, e por isso de índole crescentemente contrária em relação à origem – *mas nunca outro ponto de encontro*. Aliás, para Fichte, esta pura passividade nunca fora sequer superior ou inferior ao que sempre foi, nunca foi nada senão igual a si própria, desde o seu início. E portanto, *à primeira dúvida responderia que para Fichte, num tal círculo de compreensão do Eu, pura e simplesmente não se pode esperar um outro ponto de contacto, máximo, entre sentimento e reflexão, mas apenas um ponto de encontro mínimo, na acção originária*; e, posto isto, por certo o que a acção originária sempre significa para a actividade originária é um seu mínimo, mas não porque este mínimo seja o resultado de uma real desintensificação, antes é-o apenas de uma desintensificação ideal que é, na realidade, o simples desaparecimento do sentimento, agora abarcado pela – essa sim real – reflexão; e, por isso, diz Fichte, se a actividade originária termina num mínimo, se a acção originária é como que um mínimo e a reflexão nasce de um mínimo, então, desde a reflexão até ao sentimento, no círculo que uma vez mais se abre entre ambos, não pode existir uma réplica deste encontro de mínimos num outro ponto, apenas algo completamente diferente disto. O quê, vê-lo-emos agora.

⁸⁵ Esta expressão, vê-lo-emos à frente, é da autoria de Novalis, e ser-lhe-á de vital importância na reafirmação dos dois sentidos do seu círculo de compreensão do Eu (cf. capítulo III. 3.2 desta dissertação).

Segunda dúvida, advinda desta: dado o facto de que, num círculo de sentido único, um encontro entre mínimos implica a não existência de um encontro entre máximos, então o que significa isso para a reflexão?

Recordo que a acção originária é, para Fichte, um encontro entre mínimos do sentimento e da reflexão; um progressivo desaparecimento do sentimento dá lugar a uma reflexão primeira, o que é como dizer que, no Eu originário, a união entre sentimento e reflexão se dá, inversamente ao que sucedia com o sentimento, com um surgimento da reflexão de si próprio, em desfavor do apagamento da actividade originária. Mas aqui, pergunta-se, tal como há pouco: *para onde vai uma reflexão que assim procede?* Por certo, tal como anteriormente, para o conhecimento, para a consciência do homem em relação a si próprio, para uma real actividade do Eu; e por certo, tal como antes – e inversamente ao sentimento – para uma acentuação deste conhecimento, até alcançar um conhecimento absoluto de si próprio. Mas aqui, lembro porém dois aspectos; *primeiro*, que o curso da reflexão em Fichte deve ser *directamente inverso* ao do sentimento; *segundo*, que o sentimento tende por certo para um seu mínimo, o que significa que algo tem de mudar no sentimento para que ele venha a ser reflexão; mas isso não significa nem que o sentimento venha de um máximo, nem que esmoreça até terminar num seu mínimo: *bem pelo contrário*, não existe nenhum encontro entre máximos, a actividade originária sempre foi igual a si própria e o sentimento não diminui, antes é verdadeiramente decomposto, desconstruído e incorporado na reflexão. Pois, no fundo, *directamente inverso* não significa, para Fichte, oposto ou contrário, antes e apenas, porque a tendência dos contrários é serem suprimidos pelo nascer do Eu, *reciprocidade inversa, no seio de um e apenas um sentido*.

Mas, se assim é, então do mesmo modo, aduz-se, *também a reflexão não nasce simplesmente de um mínimo de si própria, nem o seu curso consiste propriamente numa genuína cumulação, nem, por conseguinte, ela tende propriamente para um seu máximo, embora apresente esta roupagem* (pois esse encontro entre máximos pura e simplesmente não existe). Aliás, bem pelo contrário, vimo-lo já, se há algo que Fichte afirma aquando do nascimento do Eu, é que, na acção originária, *o Eu nasce já afirmando-se absoluto*; pois se há algo que a real fusão entre sentimento e reflexão sugere é que, sendo impossível aos contrários aí subsistirem, e sendo a realidade a idealidade, então para Fichte a reflexão prevalece sobre o sentimento, e abarca-o, ao invés de fazer coexistir as suas propriedades com as do sentimento. E portanto, por

outras palavras, o Eu que assim nasce com a reflexão é já $A=A$, é já identidade, a mesma identidade que faculta um princípio absoluto da filosofia; embora nasça de um mínimo, o Eu é um mínimo que apenas obedece à primeira regra da doutrina da ciência, segundo a qual o princípio precede o sistema; e ainda que, para Fichte, para além dele muito reste por fazer, muito haja a progredir na conquista desse sistema, esse percurso não é porém de modo algum um de acentuação ou intensificação; não é, como no sentimento, uma evolução quantitativa, mas apenas qualitativa, como se disse, apenas um percurso de mudança: *de aperfeiçoamento, de uma infinita, mas alcançável perfectibilidade do Eu no conhecimento de si próprio.*

Sobre a segunda dúvida dir-se-ia, pois, que em Fichte *a reflexão não tende para qualquer ponto superior*, para qualquer máximo (por um lado, porque esse ponto é inexistente; por outro, porque ele é inexistente apenas porque é inicial, e não final), antes progride mediante uma perfectibilidade perfeitamente alcançável, de um modo inteiramente contrário ao referido.

3. *O problema da consciência.* Este terceiro ponto funciona, por um lado, como uma resposta ao terceiro problema de Fichte, no início deste capítulo, a saber, a impossibilidade de afirmação de um Eu identitário, e, assim, a impossibilidade de elevar este Eu e o procedimento que até ele conduz à condição de princípio supremo de toda a filosofia; por outro, como uma resposta à terceira aparente incongruência de Fichte ao tentar debelar este problema, a saber, que, por ser a acção originária um encontro entre mínimos, esse encontro se veja legitimado por um outro ponto máximo, como se um outro sentido do círculo o ditasse, e que seja esse ponto máximo todo o horizonte de expectativa da acção originária, por estarem máximo e mínimo intimamente entretecidos, e a resposta de um depender da do outro. Isto completará a compreensão da imagem da acção originária em Fichte, que é aqui nosso objectivo.

A acção originária, sabemo-lo já, é a origem do Eu; é a sua primeira acção, e por isso, como aqui em Fichte, determinadora de todas as suas restantes, pois ela define como o Eu é, qual a sua relação com o mundo e qual o rumo que o Eu virá a tomar de então em diante. Numa palavra, a acção originária é o eixo que define *o sentido* da relação entre sentimento e reflexão, o curso do Eu enquanto composto destes dois pólos. Ora, o que a acção originária como Fichte a concebe, determina, é por certo que, aquando da reflexão primeira, esta acção disponha o sentido de todo o subsequente percurso (prático) da reflexão de uma maneira *directamente* inversa ao que o sentimento

fizera até si; a saber, na medida em que, apesar da ausência de um ponto de chegada, de um máximo para o qual ela deva tender enquanto o mínimo de onde nasce, ela tende para se *perfectibilizar*.

Vejamos, porém, o que esta imagem final da acção originária realmente significa. A meu ver, o que ela sugere tem uma tripla camada de sentido, e como tal deve ser tripartidamente compreendida.

Um *primeiro* estrato de compreensão da acção originária diz-nos o que é visível: que se não há um máximo para onde tender, e ela nasce porém de um mínimo, então isso significa que para onde quer que ela tenda, esse é já o seu máximo, ainda que sob a forma de uma neutralidade, ou uma neutralidade maximizante. *Isto é, a reflexão é, para Fichte, fechada sobre si própria, e isto mesmo é a sua própria perfectibilização*. E portanto, a acção originária é por certo a origem do Eu, ela é o nascer do Eu, a primeira e mais solipsista afirmação do Eu para si próprio. Mas porque este momento de suprema intimidade do Eu consigo próprio nasce de um encontro mínimo entre sentimento e reflexão; porque, por ser este círculo de sentido único, este encontro é um encontro mínimo em que não há união na desunião – antes apenas pura homogeneização, *união apesar da desunião*, e não há um ponto máximo para onde tender, então isso significa que a reflexão – não a reflexão originária, mas *a reflexão em geral* – é por Fichte deixada, deliberadamente, a revolver em si própria. A reflexão progride, sim, mas apenas em si própria: ela tem em si própria o seu horizonte, o seu ideal e o seu progresso em direcção ao ideal, os seus avanços e recuos, mas sempre no seio de si própria, do seu próprio círculo, da sua própria linguagem, que embora a fechem ao exterior, lhe valem um interior e um exterior em si própria: e isto sim, é a sua perfectibilização.

Um *segundo* estrato da compreensão da acção originária diz-nos a consequência disto: *que a acção originária, ou reflexão originária do Eu, é absoluta e anterior a todo o sistema, razão por que a filosofia que se quer saber científica apenas se aperfeiçoa se caminhar retroactivamente, e filosofar não é senão o eterno retorno a isto*.

Pois, por certo, para que se *acompanhe* o progresso deste ensimesmamento absoluto da reflexão apenas é preciso que se entenda que uma tal compreensão da acção originária, como o é a da doutrina da ciência, não permite que a reflexão, e com ela o Eu, saiam dos seus próprios confins; e isso apenas implica que se pressuponha que um círculo é fechado sobre si mesmo, e inquebrável, e isso é aparentemente óbvio. Mas, por certo, *algo mais é necessário* para que se compreenda a razão última deste *alienamento*

absoluto. Aqui, como noutros casos, a causa última implica que se regresse ao acto primeiro. E se assim procedermos, e pensarmos que para o Professor de Jena a reflexão primeira é o modelo, e confere a imagem e o procedimento de todas as outras, então, poderá ser esta a causa porque, para ele, a reflexão em geral sempre se fecha sobre si própria, e não tolera o contacto com o seu exterior. Pois, para Fichte, a razão porque a acção originária é o modelo da reflexão em geral é que o princípio surge *antes* de qualquer parte do sistema; o princípio absoluto, que para Fichte é apodicticamente certo, afirma-se *antes* das proposições que lhe são subordinadas (o género antes das espécies, como em Reinhold), e só isso pode conferir ao sistema validade, absolutidade e um horizonte de expectativa tão expectável, quanto o facto de um tal sistema saber que apenas está sempre a retornar a algo que lhe deu o ser (*está a retornar a si, em si*). Mas se assim é, e se a reflexão primeira, assim nascida da acção originária, estende a sua influência a todo o sistema da reflexão, então outra coisa não resta à reflexão em geral senão progredir, acentuar-se, aperfeiçoar-se, não no desespero de se saber perdida, ou de supor que progride em direcção a algo ilusório, mas justamente já em posse de um ponto orientador, *trilhando um curso infalível, pois não é progressivo, mas antes regressivo, de volta ao princípio absoluto, ao Eu originário*.

Assim, dir-se-ia, a reflexão de Fichte não caminha activamente, não como se o seu ideal estivesse à sua frente, mas antes *retroactivamente*, como se o seu ideal estivesse – e está! – *atrás de si*; e esta é a ulterior razão pela qual a reflexão não progride em direcção a um máximo – pois esse máximo não está fora da reflexão, antes está já e sempre *nela*, como que em germe, bastando apenas que a reflexão progrida nesta senda, isto é, sabendo que foi ela que lhe deu o ser, para estar a progredir correctamente, e em contínua potenciação da sua origem. Pois logo ao nascer, ou antes, *para que possa nascer*, dissemo-lo já, o Eu de Fichte afirma-se enquanto absoluto: é esta a sua origem, a sua primeira palavra, o seu pôr-se a si próprio, a despeito de qualquer mínimo ou máximo; o que significa que, ao assim nascer, o Eu dá a si próprio uma imagem consumada de si, no seio da qual o Eu empírico virá a aperfeiçoar-se. Isto é: que o Eu seja absoluto (sujeito – objecto), é como que *a primeira instrução da reflexão do Eu*; numa palavra, ela é como que *a proposição primeira da filosofia do Eu*; e assim, poder-se-ia dizer, *começa a filosofia do Eu, e tudo o que está para além disto é justamente essa filosofia, que, como num sistema que se quer verdadeiramente apodíctico, terá de proceder em retorno ao Eu – pois que este retorno é a mais pura justificação, absolutização do Eu! E que este ponto seja alcançável, é algo para Fichte*

tão certo quanto o facto de esse princípio primeiro ter originado, ele próprio, este processo de retorno, de recuperação, de lembrança de si próprio do Eu que é, para Fichte, a filosofia em geral.

Uma terceira e última fase da compreensão da acção originária fichteana, talvez mais oculta mas, justamente por isso, mais relevante, diz: *o que, como a acção originária, apenas retorna a si próprio, não admite contrários, nem na sua origem, nem no seu procedimento, e, por isso, onde não há contrários, tão-pouco há perda de uma unidade originária, antes apenas e sempre unidade total.*

Por fim, isto obriga-nos a perguntar: se a acção originária marca o nascimento de um Eu total, de sentido único, a partir do qual se lançam os fundamentos para um sistema filosófico apodicticamente certo, então *como* vive, ou melhor, *por que* vive o Eu? Por certo, diria Fichte, o Eu nasce como um Eu absoluto; e isso, vemo-lo agora com a acção originária, na medida em que se aceite um absoluto restringimento entre contrários, até à *união destes*; pois, assim compreendido o Eu, o Eu é ideal e real a um tempo, e por conseguinte, uma vez superado o objecto, uma vez deixado o sujeito à sua totalidade, o Eu é também autonómico, e por conseguinte apodicticamente certo. Mas a pergunta que se faz não é propriamente esta, antes: *e vive o Eu como um Eu absoluto?* Por certo que não, diria o próprio Fichte; mas se, como vimos atrás, o Eu parte da sua absolutidade apenas para não encontrar nenhum ponto de chegada que não a sua absolutidade, se o Eu nasce absoluto apenas para se consumir enquanto absoluto (o âmago da doutrina da ciência) então ao Eu que filosofa não resta senão *pensar* esta relação, compreendê-la, *viver* nela, e uma vez compreenda toda a extensão do percurso que é a sua destinação, uma vez o Eu compreenda a incontornável necessidade de ser este o destino de toda a filosofia, e com ela do Eu que pensa e vive, *o Eu volta a tornar-se este mesmo Eu absoluto*. Por outras palavras, a reconquista da absolutidade está não tanto no alcançar de um ponto último, absoluto do Eu, mas, para Fichte, na *constante aspiração* a este ponto, isto é, *no saber-se na senda retroactiva em busca do Eu absoluto, mas, ao mesmo tempo, no saber-se absoluto apenas por estar a empreender esta mesma busca, nestes mesmos moldes*; e isto sim, é a consciência em Fichte, e isto sim, é a sua identidade, o A=A: a noção de que, abarcado o objecto pelo sujeito, sendo o sujeito objecto apenas de si próprio, o Eu progride em direcção a si, aperfeiçoando-se na compreensão de si próprio, e sabendo ser esta a sua existência. Sim, pois o Eu que parte do absoluto para chegar ao absoluto não progride, não recua, ele apenas se perfectibiliza na consciência de se saber eternamente entre as paredes da sua própria absolutidade; e,

da mesma maneira, o Eu de Fichte não aceita contrários, nem sequer horizontes de expectativa: o Eu é já tudo, e num certo sentido, *ele não só não chegou a sair* da sua absolutidade, pois isso levaria a razão, e com ela a reflexão a necessitar do entendimento e até da imaginação para que se forjassem um retorno, como nunca chegará a lugar algum que não a si próprio, *pela reflexão, pela razão*.

Por fim, um último, pequeno passo levar-nos-á a compreender o âmago da acção originária em Fichte. Pois a acção originária funciona, por certo, como a pedra de toque do seu sistema: é na acção originária que se legitima a restante teoria de Fichte, isto é, é ela que, nascendo do absoluto, mostrando o absoluto no Eu, justifica a absoluta infalibilidade da estrutura, da linguagem, do todo da filosofia; e, por conseguinte, a filosofia que nasce com a acção originária, embora não tenha em si o fim absoluto (a definitiva união entre teórico e prático), tem todavia um horizonte de perfectibilidade sempre presente (o Eu identitário), e que tende para esta união definitiva – e portanto, até porque nasce de um mínimo, é uma filosofia de contínua procura de completar o eterno círculo do Eu, entre teórico e prático. A acção originária, dir-se-ia pois, inicia e completa o círculo; e embora o círculo não tenha início e fim, a acção originária é pelo menos o modelo de todos os outros pontos que constituem o círculo, e, como aqui, neste círculo de sentido único, ela é modelo para a actividade originária e para a reflexão: *para a actividade originária*, na medida em que a conduz, pela necessidade, à inevitabilidade de ela vir a ser Eu, dando lugar à reflexão que eternamente pensará este processo, e *para a reflexão*, na medida em que a incita justamente a pensar o processo de nascimento do Eu na acção originária, tendendo neste sentido, e vendo no Eu o princípio absoluto de toda a sua existência.

Ora, no fundo, bem vista a questão, o que aqui se afirma é apenas a eterna circularidade do círculo, a protecção da autonomia do Eu, ou a certificação do seu eterno percurso circular pela filosofia. Mas agora surge aqui *algo mais*; pois já originariamente, sentimento e reflexão não estão unidos na sua desunião, antes apenas *desunidos pela sua forçosa união*; e ao assim estarem, também o sentimento é parte da reflexão, também o objecto é parte do sujeito total, e se o é, então, isso significa que para Fichte o Eu não nasceu de contrários, nem a reflexão progride por eles ou a filosofia depende deles para subsistir; ou então, isso significa também que um dos pólos, neste caso a reflexão, não careceu do outro para vir à vida e, por conseguinte, nunca precisará desse pólo para viver, o que não só explica o porquê de o Eu apenas viver para retornar à sua absolutidade, como também o porquê de o fazer contendo já

em si, na consciência da sua acção, esse mesmo fim da absolutidade. Isto é: tal como o Eu, para se legitimar enquanto tal, apenas tem de vir à presença de si próprio, e não de um qualquer objecto, e isso lhe é ditado já desde a origem, pela acção originária, então, isso significa que *a acção originária de Fichte nunca chega a pressupor uma qualquer resistência, afastamento ou perda para o Eu, nem o Eu representa qualquer uma delas. Dito isto de outro modo, e numa só palavra final, o Eu de Fichte nunca chega a experienciar a perda de uma unidade originária entre contrários; e, por isso mesmo, o Eu nunca perde, antes apenas esquece e recorda, esquece e recorda a sua própria unidade originária, para sempre*; bem pelo contrário, o Eu cria antecipadamente uma unidade consigo próprio, e, por conseguinte, ele não vive para recuperar nada senão o que sempre teve e tem, e a sua filosofia apenas serve o propósito de afirmar e reafirmar que, ao saber-se eternamente absoluto, mesmo que em germe, o Eu mantém intacta a unidade de si próprio, no seu próprio princípio absoluto; e por isso, o Eu produz *a sua própria* filosofia (não na sua individualidade, mas na sua universalidade de Eu): *o Eu escreve a sua própria história, e escreve-a com as suas próprias palavras, com a sua própria linguagem, e tem de o fazer desde a acção originária até à consumação da faculdade de julgar filosófica*, ou não se justificassem mutuamente estes dois pontos – ou não fossem estes pontos a imagem um do outro.

Assim, e para concluir, a filosofia de Fichte é antes e sempre uma filosofia de *fortalecimento e intensificação da imagem do Eu*. A filosofia de Fichte, dir-se-ia, *glorifica a vida do sujeito*, não na volúvel personalidade de um sistema, não na casual construção do mesmo, variável entre indivíduos, não na inconstante linguagem do mesmo, isto é, não na genuína valoração do indivíduo que filosofa, mas sim na universalidade, na universal aplicabilidade – numa palavra, na total *humanidade* de uma filosofia que se arroga o seu mérito, justiça e força justamente por ser de todos, mas sendo-lhes independente, que lega a todos o *seu* próprio rumo, que faz todos falarem pela *sua* própria linguagem (como veremos a seguir), mas que o faz por, segundo ela, ser este o rumo, ser esta a linguagem filosófica própria do homem e, por isso, é marcada e intimamente promotora da humanidade do homem. E se isto sim, é a verdadeira autonomia do Eu fichteano, a genuína unidade do Eu consigo próprio na filosofia de Fichte, então esta homogeneidade, este ensimesmamento é, por fim, o decisivo contributo que a doutrina da ciência de Fichte traz à filosofia em geral, mas também a derradeira insídia que levará muitos jovens autores, entre eles Novalis, a divergir dela, e procurar solução para o problema numa sua outra configuração.

2.4. O problema da filosofia de Fichte enquanto um problema de linguagem

Por fim, reservo um brevíssimo capítulo não para resolver, não para expor na sua completude um último traço do processo de instituição de um novo princípio de toda a filosofia, e por isso da Doutrina da Ciência, por Fichte, mas apenas para o enunciar, e oferecê-lo como outra possível, mais produtiva leitura de uma tal empresa. Refiro-me, como já havia dito, à possibilidade de todo este problema ser, para além de uma questão filosófica, também *uma questão de linguagem*, e até ter de ser visto enquanto tal, tanto na sua melhor colocação, como na sua resolução (Novalis, vê-lo-emos, perceberia isto mesmo).

Assim, porque nos é permitido progredir anacronicamente na obra de Fichte, algo que não causaria problema ao próprio, e percebemos já o papel da «Aenesidemus-Rezension» e das «Eigne Meditationen» na colocação primeira do problema de um princípio absoluto, e o do *Grundriss* na consolidação do mesmo, apontamos agora a um ponto intermédio, à primeira imagem expressa deste problema, em *Über den Begriff* (1794), no fundo, a primeira obra onde Fichte, justamente partindo dos anteriores pensamentos da hibridez de C nas «Eigne Meditationen», alcança a propriedade de afirmar um princípio absoluto de toda a filosofia (Eu=Eu) e, por conseguinte, uma primeira forma de resposta ao seu ulterior problema, a consumação da faculdade de julgar filosófica (a saber, uma faculdade transcendental de todo o julgar filosófico). Unidos estes dois instrumentos essenciais, e munida a filosofia de infalibilidade dos seus conceitos, isto é, de infalibilidade sistemática entre as suas partes e o todo, conclui Fichte aí – e esta será uma das teses principais de *Über den Begriff* –, que a doutrina da Ciência, a mais essencialmente filosófica forma da filosofia em geral, distingue-se das restantes ciências na medida em que, ao contrário destas, ela é a única que se rege por uma absoluta necessidade (forma = conteúdo), ao passo que as outras, regidas pela lógica, abstraem a forma do conteúdo. A doutrina da ciência está, pois, em relação às restantes ciências como a proposição fundamental, absoluta em relação às restantes proposições: é dela que emana a certeza destas ciências, e é a ela que a certeza destas ciências sempre tem de retornar, sob pena de não se comprovarem estas ciências apodícticas. O «Se A for, A é» da lógica dá, por isso, lugar ao «Porque A é, A é» da

transcendentalidade fichteana;⁸⁶ e desta inevitabilidade nasce «a ciência de uma ciência em geral» (FiW I: 45), simplesmente «a ciência» (id.), ou a «Doutrina da Ciência» (ibid.).

Mas, justamente neste ponto da sua teoria, a saber, o de uma originária, primeira nomeação do princípio absoluto e de todo o edifício teórico de Fichte, surge uma outra, para nós final *dúvida*, a que temos ainda de responder, a saber: *a dúvida quanto à questão da linguagem filosófica propriamente dita* (como também Reinhold a considerou (I), e Schulze a refutou (II)): *a dúvida quanto à linguagem da doutrina da ciência*.

A dúvida, em si de fulcral importância para Fichte, parece porém ser apenas a florada numa nota na 2ª edição do escrito, na 1ª Secção, §2⁸⁷. Ela põe-se, reitera Fichte por suas próprias palavras, porque a «designação de uma tal ciência» (id.: 44), e por adição toda a linguagem da doutrina da ciência – em suma, a linguagem da filosofia em geral – era meramente «arbitrária» (ibid.); e era, disse-nos já a recensão, não só porque o sistema da filosofia estava inconcluído, e portanto a filosofia não era ainda uma ciência⁸⁸, mas porque antes que o sistema estivesse completo, qualquer linguagem que visasse comunicá-lo seria um esforço baldado. Só na sua mútua consumação poderiam sistema da filosofia e sua linguagem saber-se perfeitos; de outro modo, sempre persistiria o problema apontado por Schulze.

Assim, a respeito da possível instituição de uma tal linguagem, diz Fichte que, com efeito, ela não existe ainda, e que apenas existe, como sempre existiu, um necessário «sistema de terminologia filosófica» (id.: 45), o qual é formado através de um «progresso regular segundo leis de designação metafórica de conceitos transcendentais» (ibid.) – razão por que, aduz Fichte, o esforço de tornar a linguagem não-arbitrária não pudera ainda ser consumado, e toda a terminologia, mesmo a do presente tentame na doutrina da ciência, eram para si apenas «provisórios» (ibid.).⁸⁹ Isto, aliás, explica-se por si próprio. Pois esse sistema de terminologia, aduzimos nós, é *o próprio âmbito da (linguagem da) filosofia*; isto é, este sistema é aquilo que se expande entre o momento originário de um pensar filosófico, da linguagem, do Eu, e o

⁸⁶ Palavras de Fichte em *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*: «Die Logik also sagt: Wenn A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: Weil A (dieses bestimmte A = Ich) ist, ist A.» (FiW I: 69).

⁸⁷ Cf. FiW I: 44-45.

⁸⁸ «Diese systematische National-Terminologie (...) ist nicht eher aufzustellen, ehe nicht das Vernunft-System selbst, sowohl nach seinem Umfange, als in der gänzlichen Ausbildung aller seiner Theile, vollendet da steht.» (FiW I: 45.)

⁸⁹ «Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloss problematisch ist, ist willkürlich.»

percurso que esse pensar faz em si próprio ou fora de si, a que comumente se dá simplesmente o nome de *filosofia*. Numa palavra, o sistema de terminologia é o corpo e o espírito da filosofia; e *a filosofia, não podendo ela ser senão linguagem*; não podendo as suas partes comunicar entre si senão por conceitos, e por conseguinte mediante o significado desses conceitos, enfim, não podendo a filosofia reduzir a sua acção, pensante ou não, para além da linguagem e de um tal sistema terminológico, então não pode admirar que, sendo toda a linguagem «arbitrária», e a de qualquer filosofia individual, ou filosofia em geral, «provisória», e portanto, fruto de um processo metafórico, a filosofia seja por isso também ela *eminentemente metafórica*, e o seu curso dependa de um progresso «de designação metafórica de conceitos», a que o espírito filosofante sempre se tem de restringir; tal como não pode surpreender que a filosofia não possa deixar de se fazer veicular mediante a necessária precariedade ou inconsistência *metafórica* de um tal sistema, e esse sistema se forme ele próprio no seio dessa precariedade terminológica, votando o seu rumo à linguagem dos espíritos filosofantes que o modulam através da linguagem.

Tal é, pois, bem vista a questão, uma grande dificuldade com que se depara a filosofia. Mas ela não só não é a única, como encerra em si *uma outra, se não mais grave, pelo menos de mais difícil resolução*. Pois a filosofia que pensa a sua sistematização, a possibilidade de um princípio absoluto, a sua transição para o supremo género da ciência (como o diria Reinhold), essa filosofia pensa o próprio pensar, e filosofa sobre o filosofar. Mas ao pensar sobre isto – como o faz Fichte –, a filosofia nunca pode deixar de recair no seio, de recorrer a, de se deixar enredar num tal sistema terminológico; e isto, não tanto porque a filosofia só possa usar termos aí constantes, e por este sistema aceites, mas justamente porque mesmo utilizando «termos técnicos» («Kunstwörter» (id.: 44), «Kunstausrücke» (id.: 45)), e tais que tentem fugir a este sistema, esses termos técnicos não podem porém fugir ao dito «processo de designação metafórica» que subjaz à própria formação da linguagem em geral, isto é, não podem escapar à natural metaforização de toda a linguagem; e portanto, numa palavra, um tal sistema, uma tal terminologia determina ela mesma, por um processo de regularidade metafórica, o curso do pensar que investiga o pensar; e ao fazê-lo, ela própria como que se opõe, vela a origem desse pensar, por ser essa mesma busca *metafórica* – de modo que se pode dizer que não só *toda a filosofia e o referido sistema são de certo modo metáfora*, como eles próprios são, e não podem deixar de ser essa constante comprovação (*metáfora sobre a metáfora*). Aliás, razão por que, ao afirmar que uma tal

linguagem não existe ainda, Fichte aduz que apenas «se serve dos termos técnicos como os encontrou, sejam estes em alemão, latim ou grego», e não mais do que isto – o que por conseguinte significa que quando, como em Fichte, ou Reinhold, a filosofia pensa sobre si e sobre o seu pensar (o que tem de fazer a bem da definitiva consumação do princípio absoluto), ela não pode porém escapar à metáfora – isto é, ela não pode escapar a si própria e ao que, na boca do homem, sempre a torna arbitrária, e, como tal, esse é o derradeiro obstáculo a uma filosofia cujo princípio absoluto tenha de afirmar-se como regendo sobre o todo e cuja linguagem conceptual prove uma saudável consonância entre o todo e as diferentes partes: a saber, que a filosofia tenha de se sujeitar, a si e à sua linguagem, a tais processos de constituição metafórica, que em nada contribuíam para uma sua tão desejada apodicticidade. *E se era intento de Fichte justamente o oposto disto – uma terminologia filosófica não-arbitrária, permanente –, então, a sua acção teria de passar por repensar esta metaforicidade inerente à linguagem, e isso não nas próprias metáforas, mas no próprio processo de formação metafórica destas.*

Fichte, aliás, faz isto mesmo na referida nota; e fá-lo, algo curiosamente, começando por aceitar estes dois estratos de um mesmo problema como eles são, reconhecendo-os na sua fulcral importância e assumindo-os até como inevitáveis e necessários.

O primeiro, aceitando que «existe até um sistema de terminologia filosófica que é necessário segundo todas as suas partes derivadas, e deve ser indicado como necessário» (id.: 44)⁹⁰, o mesmo que deriva de um processo de formação metafórica, tão necessariamente quanto o facto de toda a linguagem partir do arbítrio: «pois toda a linguagem parte necessariamente do arbítrio» («da ja nothwendig jede Sprache von Willkür ausgeht» (ibid.)). Até porque, no fundo, parece Fichte admitir, *o processo de constituição de uma nova linguagem científica não poderia partir do nada*; não quando a própria filosofia como ciência parece ela própria carecer de um lastro filosófico, um passado lexical, um tesouro conceptual sobre o qual se erguer, tal como o mais alto telhado precisa de fundamentos, ou a verdade do erro. E portanto, não só um tal sistema seria a base desta empresa, como o próprio processo de espontânea metaforização da linguagem, afinal *tão humano*, teria de ser o proceder natural da formação de um tal sistema, e por isso também ele indispensável ao repensar a tarefa.

⁹⁰ «(...) es giebt sogar ein nach allen seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges, und als nothwendig zu erweisendes System der philosophischen Terminologie».

O segundo, naturalmente, admitindo que o conteúdo de uma filosofia, aquilo que atrás mencionámos como sendo o domínio entre o seu nascer e o seu (possível) consumir-se, tem de ser todo ele uma metáfora abarcante, ou, se se quiser, uma metáfora infinitamente múltipla – *e esta tem de estar em eterno crescimento e expansão*. Pois, com efeito, a filosofia pode querer ver a sua linguagem apodíctica; mas isso não implica nem que ela estagne em si, nem que o seu conteúdo se veja sempre subordinado à forma; isto é, nem a filosofia se poderia ater apenas aos termos existentes, técnicos ou não, para resolver os seus problemas – muito menos este seu problema dos problemas, a sua cientifização –, nem o conteúdo da filosofia poderia abandonar toda a sua indispensável ductilidade em detrimento da forma, fenecendo e definhando na obediência à rigidez desta; e portanto, parece também dizer Fichte, este progresso regular de designação metafórica não só é necessário, como é até recomendável, e era mesmo de louvar que ele existisse já de modo tão desenvolvido e múltiplo quanto era o caso na sua época.

A questão, porém, não se restringia apenas à necessidade deste sistema, nem mesmo à sua utilidade, que para Fichte era evidente, e trataremos de demonstrar logo que possível. A questão estava, isso sim, no que Fichte entendia por *filosofia em geral*, e no que era para si a muito especial, muito diferente *doutrina da ciência*. Pois a filosofia, tomada por si só, essa seria por certo progressiva, um conteúdo dúctil em eterna transformação, e isso devido à eterna metaforização dos seus conceitos – dos quais, afinal, depende a sua comunicabilidade. Mas a *doutrina da ciência*, como diria Fichte no prefácio à 2ª edição de *Über den Begriff*, *não é mera filosofia*. Pois, enquanto tal, a filosofia tem uma evidente relação com a metafísica; e nesta relação, a filosofia, o pensamento natural do Eu – e por isso, não raras vezes ela é confundida com este, e este com ela –, está como que numa posição de subordinação: pois a filosofia é a natural perspectiva do entendimento; e a metafísica, numa posição superior, é a «derivação genética» disto mesmo: a «derivação genética daquilo que surge na nossa consciência» (id.: 32)⁹¹. Mas em relação à doutrina da ciência, ou «crítica», diz Fichte, também a própria metafísica está num patamar inferior («A crítica não é ela própria a metafísica, antes a ultrapassa» (id.: 32-33)⁹²; isto é, a crítica «procede com a metafísica exactamente do mesmo modo que esta procede com a comum perspectiva do

⁹¹ Falando sobre a metafísica, diz aí Fichte que ela «(...) nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muss, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstseyn vorkommt» (...).

⁹² «Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik, sondern liegt über sie hinaus».

entendimento natural. A metafísica explica esta perspectiva, e ela própria é explicada na crítica» (id.: 33)⁹³; e se o é, então há um verdadeiro *hiato* entre filosofia e doutrina da ciência, na medida em que *a filosofia pensa*, mas *a doutrina da ciência pensa o pensar em si*, livre de quaisquer ingerências metafísicas⁹⁴; isto é: na filosofia, o Eu pensa-se, na doutrina da ciência, o Eu pensa o seu pensar sobre si; e portanto, se a filosofia é pensar natural, *a doutrina da ciência, género último da filosofia, critica esse mesmo pensar natural* («A verdadeira crítica critica o pensar filosófico» (id.: 33)⁹⁵, e retira-lhe qualquer naturalidade, qualquer espontaneidade e até liberdade, e nisso, nessa retracção, nesse retrocesso, restringe ao máximo o seu conteúdo: numa palavra, a doutrina da ciência, enquanto forma final da filosofia, priva a filosofia de uma sua expansão cega, e com isso, com essa retroactividade, trata de anular o seu carácter metafórico, conferindo-lhe a nova possibilidade de uma sua outra, até então desconhecida comunicabilidade; e se, como é fim de Fichte, também a filosofia há-de vir a ser crítica, então também ela terá de vir a criticar o pensar natural: «se também a própria filosofia há-de vir a ser crítica, então dela se pode dizer que ela critica o pensar natural» (ibid.)⁹⁶

Ora, este problema da diferença filosofia-doutrina da ciência, já por si óbvio, recebe a sua muito importante e definitiva formulação no mesmo parágrafo de que nasce a nota que aqui nos ocupa, e que lança todo este problema.

Pois, é-nos agora evidente, há entre filosofia e doutrina da ciência *uma diferença*; e não uma que possa ser suprimida na medida em que a doutrina da ciência se deva conformar à filosofia, antes *é a filosofia que deve vir a ser doutrina da ciência*, e nisso tornar-se a si, ao seu proceder e à sua linguagem científicos; pois se uma é a existência, a outra é o seu porvir; se uma é a realidade, a outra é a sua natural destinação; se uma é dispersão metafórica, a outra é infalibilidade metafórica. Mas, se assim é, então, havendo por certo uma diferença, há também *uma ligação* – pois, no fundo, uma é a outra, e deve vir a sê-lo efectivamente – e isso não só no seu proceder, mas *mediante a sua linguagem*; e encontrar essa ligação, e estabelecê-la enquanto tal, é justamente o duplo problema que aqui enfrentamos no tópico da possibilidade de uma linguagem filosófica científica, da possibilidade de um princípio absoluto.

⁹³ «Sie [die Kritik] verhält sich zur Metaphysik gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes. Die Metaphysik erklärt diese Ansicht, und sie selbst wird erklärt in der Kritik.»

⁹⁴ Palavras de Fichte: «(...) eine reine Kritik, sage ich, enthält keine metaphysischen Untersuchungen beigemischt (...)». (FiW I: 33)

⁹⁵ «Die eigentliche Kritik kritisirt das philosophische Denken».

⁹⁶ «(...) soll die Philosophie selbst auch kritisch heissen, so kann man von ihr nur sagen, dass sie das natürliche Denken kritisire.»

Assim, reiteramos com Fichte, o problema punha-se porque, aos olhos da filosofia, «a designação de uma tal ciência, cuja possibilidade é por ora meramente problemática, é arbitrária» (id.: 44)⁹⁷. Mas, aduz Fichte, se se esquecer por momentos aquilo que separa ambas, e se focar aquilo que as pode unir, e se se mostrar à filosofia, ao pensar natural sem mais, ao carácter metafórico e arbitrário desse pensar, que o *chão* que é o da filosofia, o da experiência filosófica, o da actuação dos seus conceitos e linguagem próprias, *é o mesmo que o da futura aplicação a estes da doutrina da ciência*; que, no fundo, este chão *está já pronto* para esta, sob a forma de um *pedaço de terra* sob o qual virá a construir-se a «ciência das ciências»; e se, por fim, sob um nome conhecido (o da filosofia), se viesse doravante a entender a ideia de uma ciência que, por ora, apenas parece desconhecer esse mesmo terreno, e não concordar consigo própria sobre a exacta localização do mesmo, então, conclui Fichte, *não seria de todo absurdo que a filosofia lhe indicasse esse lugar vago* (a saber, dando-lhe um nome apodicticamente certo, e não apenas arbitrário)⁹⁸ - isto é, que a filosofia, sabendo na doutrina da ciência a sua natural destinação, e forçada agora não apenas a pensar, mas a pensar criticamente o pensar, viesse, mediante a sua cientifização, a conduzir-se a si própria até este ponto; e que mediante essa mesma recondução, ela pudesse vir a dar nomes igualmente certos às suas diferentes partes, tornando o seu todo não-arbitrário, sistematizando-o e com isso tornando-o conforme à linguagem do princípio absoluto que rege sobre a doutrina, e assim pudesse chamar científica à sua linguagem, e a si própria ciência, e não apenas «um pseudo-conhecimento, um capricho, um diletantismo» («einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism» (id.: 44)).

Assim, como é fácil de ver, esta *crítica da filosofia*, esta recondução de si própria da filosofia à condição de doutrina da ciência, e por consequência, da sua linguagem metafórica a uma sua outra ordem, a uma sua nova certeza e a um seu novo grau de comunicabilidade, porque se tratam afinal de um pensar sobre o pensar, só poderiam ocorrer *pela mão do pensar, e por isso pela mão da própria filosofia*; e isso, creio, de um modo relativamente evidente. Pois, por certo, a filosofia é progressiva, e é-

⁹⁷ «Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloss problematisch ist, ist willkürlich.»

⁹⁸ O passo que subjaz a estas condições é o seguinte: «Wenn sich jedoch zeigen sollte, dass der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wissenschaften brauchbar ist, durch die ihm zugehörigen bereits besetzt sey, und dass sich nur noch ein unangebautes Stück Land zeige, nemlich das für die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt; - wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft seyn oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nich unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen.» (FiW I: 44)

o, reitera Fichte, devido às «leis de designação metafórica» que formam os conceitos mediante os quais a filosofia se faz transmitir, que por certo enformam o seu conteúdo, mas que sempre a afastam dos preceitos da doutrina da ciência; e nisto, a filosofia é conteúdo, fornecido que é este pelos referidos conceitos metaforicamente pregnantes, e que, embora afastando a filosofia do seu género científico, lhe dão riqueza e variedade. Mas se, como vimos, a filosofia tem com a doutrina da ciência *uma ligação, não apenas uma diferença*; e se é na *diferença* que recaem todos estes aspectos, bem como a sua arbitrariedade, que é afinal o problema principal de Fichte, então, na *ligação* entre ambas tem de estar o contrário disto, a saber, *não uma progressão, mas uma regressão expressa, e não uma regressão a um conteúdo, mas sim a uma forma menos variada, por certo bem mais parcimoniosa e rígida de contornos, mediante o que, esperava Fichte, se pudesse repensar o problema da arbitrariedade da linguagem da filosofia*. Pois a doutrina da ciência não é progressiva, antes é *retroactiva*, e a filosofia que a ela obedece, como em Fichte, marcadamente *negativa* – e essas são as suas *próprias progressão e positividade*. Por conseguinte, o fim final da doutrina da ciência não é por isso pensar o conteúdo da filosofia, mas sim a sua *forma*, e, claro está, não a sua forma em geral, mas aquela que é a sua *forma primeira, ou forma final* (que são aqui o mesmo); e com isso, não é por certo intento da doutrina da ciência que a filosofia estagne, ou que não continue a crescer, mas sim regressar (ou avançar, é aqui o mesmo) até *um ponto único, irrepetível, apodicticamente certo no todo da ciência*, o qual, paulatinamente, por uma ordem inversa ao que poderia ser esperado, possa derramar sobre as partes suas inferiores, e sobre o todo, essa mesma certeza, afectando-a até aos mais ínfimos progressos da filosofia, e assim conferir-lhes também a estes progressos a voz de infalibilidade que é a sua, a ponto de até o neologismo filosófico mais remoto poder ser conhecido como um mero efeito disto, e o próprio progresso da filosofia ser disso produto.

Ou, para traduzir isto para o cerne do nosso problema: apesar de necessários para a filosofia, e indispensáveis à sua sobrevivência enquanto pensar natural, o sistema de terminologia filosófica e as leis de designação metafórica que o regem tinham de ser pensados *retroactivamente*, mediante a filosofia, não para que deixassem de fazer o seu trabalho, mas justamente para que eventualmente o viessem a fazer de *um outro modo, ou pelo menos para que o produto disto fosse outro*; e isso implicaria pensá-los não naquele que era «um mero sinal fundamental, pressuposto como arbitrário, pois toda a

linguagem parte necessariamente do arbítrio» (id.: 45)⁹⁹, mas sim naquele que, para Fichte, era o ponto mais retroactivo, mais negativo, o verdadeiro «sinal fundamental» do todo da ciência filosófica: *o princípio absoluto da filosofia*. Sim, pois o esforço na aquisição deste princípio não depende para Fichte propriamente da sua descoberta, mas sim *da sua mera percepção*; pois o sinal fundamental é a primeira, mais fundamental proposição do sistema, e tem de ser pressuposto antes mesmo de qualquer pensar, qualquer linguagem, então um tal princípio, diz Fichte, apenas carecia de ser notado para que viesse à efectividade; a sua existência, essa, enquanto forma inicial e final da filosofia, nunca estivera sequer em causa, e tudo era apenas uma questão de o pensar humano dele se aperceber, de o conteúdo da filosofia vir a redundar nisto – algo que, salvaguardando o fulgurante mérito de Fichte, sempre teria de ocorrer. Mas se é verdade que o princípio absoluto pode *existir enquanto tal* sem uma linguagem cuja absolutidade lhe corresponda, não é menos verdade porém que o princípio absoluto carece da linguagem para se consumir enquanto tal e poder doravante desempenhar a anterior empresa, assim como a linguagem carecia dele para deixar de ser arbitrária e se tornar independente, universal e permanente: para se tornar definitivamente linguagem da filosofia em geral; e portanto,

por um lado, diria Fichte, não é o princípio que teria de ser trazido à filosofia – pois o princípio, enquanto forma da filosofia, é anterior a ela, e ela é apenas consequência deste princípio –, antes é o conteúdo da filosofia, o pensar do homem que tem de *naturalmente* retornar até ao princípio, e, se possível, conformar-se a ele, assim usando este retorno para se tornar *ciência* – o que, no fundo, propunha uma ordem inversa à anterior, não só na orientação do pensar, mas sobretudo do pensar sobre o pensar, e portanto desde logo das referidas leis de designação metafórica. Pois o esforço de Fichte, vê-se agora, não foi um de alcançar progressivamente pelo pensar um princípio absoluto, antes um de, por um pensar regressivo, isto é, por *lembrança*, pelo pensar, recuperar um tal princípio, e portanto também de regredir com a terminologia filosófica até este princípio, enquanto *sinal fundamental* da filosofia (até porque, para Fichte, o pensar apenas se pensa mediante as suas próprias leis); e portanto, o esforço de *pensar* um tal princípio é, por certo, um pensar sobre o pensar que sempre teria de ser reconduzido negativamente até ao primeiro pensar do Eu, por ser este também o início de toda a filosofia; o esforço de *lembrar* um tal princípio é o de o ver e saber nessa

⁹⁹ «(...) bloss ein Grundzeichen als willkürlich vorausgesetzt, da ja nothwendig jede Sprache von Willkür ausgeht (...)».

mesma posição inicial (ou final) do retorno; e uma vez nesse ponto, que é o de saber o princípio absoluto o início bem como o desenlace natural de todo um pensar e lembrar que apenas retorna a si próprio, e nisso se legitima, o pensar, enquanto imagem de um género absoluto, sempre pode desdobrar-se uma e outra vez sobre si próprio, enquanto espécie(s), sabendo-se nisso totalmente justificado tanto por estas espécies, como pelo género, e influir agora sobre todos eles, transformando o produto destes.

Mas, por outro, e visto este retorno até às suas últimas consequências, o que isto significava era que, tal como a filosofia, ou antes, a par do pensar que se pensa a si próprio, também a linguagem conceptual da filosofia tinha de obedecer a esta inversão de marcha, assim renunciando pela primeira vez às ditas leis de designação metafórica pelas quais a filosofia até então progredira, e reconduzindo todo o sistema de terminologia filosófica a uma sua origem comum (o sinal fundamental). Pois, vê-se agora, se ali o princípio absoluto é anterior à própria filosofia, ao próprio pensar, e é a filosofia que tem de ir até ele, então, também aqui este sinal fundamental teria de ser anterior à própria linguagem conceptual filosófica, e é esta que tem de retornar ao princípio. E porquê? Porque este sinal, tal como aquele princípio, sempre existiu, e para Fichte ele ou outro sempre teriam de o perceber enquanto tal, assim levando a linguagem à presença da sua origem, ou, o que é o mesmo, levando-a a contactar com *um ponto na sua evolução em que ela não era ainda o que é hoje*; e para mais, se para Fichte este mesmo retorno do pensar ao princípio fundamental era automática redução da sua arbitrariedade, e sua respectiva apodicticidade, então, também o simultâneo retorno da linguagem desse pensar ao sinal fundamental era a única fiança possível quanto à apodicticidade da linguagem, e por adição daquele sinal. *A proposição fundamental é, na verdade, sinal fundamental dos princípios de toda a filosofia; o sinal fundamental, por sua vez, é também proposição fundamental da linguagem desta*; e a recondução a ambos os fundamentos é já des-arbitrarização da linguagem filosófica.

Ora, uma tal proposta de recondução da linguagem a um termo fundamental parece poder começar a responder à primeira dúvida apresentada, referente à arbitrariedade da linguagem filosófica e à possibilidade da sua apodicticidade. Mas agora pergunta-se, com respeito à nossa *segunda dúvida: e como contornar, nesta busca pelo sinal fundamental, a dificuldade de tal movimento sempre parecer ver-se obstado por si próprio, o que desde logo desvirtuaria o seu propósito?* Pois uma tal transição entre dúvidas, teve de a enfrentar também Fichte; e da resolução desta, creio, faria

Fichte depender o alcance e mérito da sua re-equação do problema do princípio absoluto como uma questão de linguagem.

Recuperamos aqui este problema, visando agora a sua definitiva resolução.

Assim, diz Fichte, a linguagem da filosofia é *arbitrária* – assim como, numa outra dimensão da compreensão do problema, o é também o próprio sistema conceptual da filosofia; e isto, aduz o filósofo, porque tanto os conceitos como o significado desses conceitos são formados segundo inescapáveis leis de designação metafórica, o que apenas contribui para a constante formação do sistema de terminologia filosófica como ele é conhecido em cada época. Daí, aliás, a necessidade de um *retrocesso*; pois ao assim serem, e ao assim obedecerem apenas a essas leis, isso implicava que nem estes conceitos se referiam a um princípio, nem o princípio tinha vigência recíproca sobre eles, o que, como aqui, obrigava Fichte a questionar se leis que não estão em conformidade com um princípio último sequer mereceriam um tal epíteto.

A proposta de Fichte, vimo-lo já, passava por *inverter o sentido de tais leis*, a fim de que estas o viessem a ser *efectivamente*; o problema, diria Fichte, é que mesmo esta tentativa de inversão estava sujeita a essas supostas leis – algo que, aliás, não poderia surpreender o filósofo, e releva justamente do facto de que tais leis, não se referindo porém a um sinal fundamental, regiam não obstante sobre o sistema de terminologia existente, e por isso também sobre o pensar que se debruça sobre este.

Mas, em contrapartida, já atrás vimos que Fichte parece lidar com esta dificuldade *aceitando-a parcialmente* – e partindo do ponto em que dela discorda para resolver ambas as dúvidas que colocámos. Assim, ao pactuar com o sistema terminológico da filosofia de então, Fichte está por certo a aceitar a sua inescapabilidade, e a afirmar que o pensar não se pode mover no seio da filosofia – nem mesmo já no propósito ulterior de uma doutrina da ciência – *senão mediante metáforas*. E portanto, Fichte admitiria também que mesmo na senda do anteriormente referido retorno a um princípio absoluto, a um sinal fundamental da linguagem de toda a filosofia, *um tal retorno não pode deixar de ser empreendido mediante aquilo mesmo a que se opõe, e que quer suplantar*. Isto é: *o retorno ao sinal fundamental, porque mediante a comum linguagem filosófica, é ele próprio metáfora*. Mas aqui pergunta-se: *o que significa esta senda para o sinal fundamental?* Por certo, metáfora; mas não já metáfora progressiva, meramente conteudística, como a da filosofia em geral; não já mera aplicação sem mais do sistema de terminologia filosófica. Pois um avançar por metáforas redunda em mais metáforas; mas um *retorno* empreendido mediante

metáforas tem de redundar, enquanto tal, *em uma só metáfora*, e, por sinal, numa *metáfora originária, formal, fundamental*: $A=A$; pois, reiteramos, $A=A$, o princípio absoluto de toda a filosofia, é para Fichte também o sinal fundamental de toda a linguagem da filosofia. E se o é, então isto significa que, *por um lado*, o retorno pela metáfora a uma metáfora fundamental poderá até ser em si metafórico, mas não cumulativamente metafórico, antes despe-se, *despotencia-se de toda a sua metaforicidade*, como se a própria metáfora de *desmetaforizasse*, a caminho da sua origem; e essa metáfora original, $A=A$, embora metáfora, *nada tem de metafórico* – ou antes, se se quiser, ela é infinitamente metafórica, pois dela se poderia dizer que é como que uma metáfora primeira, uma de que outrora partiram todas as metáforas que agora, de modo mais ou menos visível, compõem o sistema de terminologia metafórica que Fichte pretendia reconfigurar, e a ela, por conseguinte, tem de retornar este sistema – pois, a partir dela, *terá de se reencetar um novo percurso, uma nova vida da metáfora filosófica*. Por outro, e mais importante ainda, *isto significa o forjar de um novo percurso, um novo ciclo para a própria filosofia e a sua linguagem*. Pois se, como se vê agora, $A=A$ é para Fichte *metáfora-zero*; se $A=A$ é tanto início e fim como, nessa dupla função, também eterno retorno, eterno recomeço do processo; numa palavra: se $A=A$ é *um momento maximamente filosófico, porque minimamente metafórico da linguagem filosófica*, e é ele o termo técnico mais *técnico*, o neologismo mais inaugural e imprecedido de toda a linguagem filosófica, de toda uma nova linguagem da filosofia, então, $A=A$ *tem de ser o necessário oposto do anterior processo de designação metafórica*, e se o trilho até ele é já um de paulatina desmetaforização da linguagem, em busca justamente desta metáfora originária, de onde procede toda a filosofia, toda a metáfora, todo o pensar, o Eu, então, *o trilho a partir dele tem de ser um que implique um novo, e não menos disruptor processo de formação de conceitos filosóficos*. A saber, um que, partindo de $A=A$, se formasse paulatinamente à imagem de $A=A$, e deste assumisse os contornos de apodicticidade absoluta; um processo que, por conseguinte, se revisse no todo, e o todo neste, numa reciprocidade infalível, obedecente a leis que sem mais cumprissem com o seu nome; mas, por fim, ainda mais fulcral, um processo que, trilhando um curso contrário ao que sempre fora o da filosofia, viesse a formar para a filosofia, como sua futura terminologia, não apenas conceitos filosóficos, mas termos técnicos inteiramente renovados, depurados, e por isso não-metafóricos, dignos enfim de um sistema de tal nome: no fundo, partes sistemáticas de uma linguagem filosófica que por certo continuaria a crescer, continuaria a progredir, agregando a si novos

termos, mas sempre submetendo estes termos ao seu próprio crivo de doutrina da ciência, o que redundava não só numa nova forma da filosofia, mas também da linguagem desta.

Por fim, com isto aqui se propunha, por certo, que num sistema as partes alcançassem perfeita comunicação com o todo, e o todo com estas, pois nisso está o efeito ulterior de uma proposição fundamental que é também sinal fundamental de um sistema de pensamento (com respeito ao erro de Reinhold); e por conseguinte, também que, havendo perfeita concordância, comunicacional e relacional, no seio do sistema da filosofia, então que a filosofia pudesse também manifestar-se *num grau mais lato, entre os homens em geral*, de tal modo que, por acção de um princípio ou sinal fundamental, à semelhança da sua *forma*, também o *conteúdo* da filosofia se pudesse tornar compreensível para todos, válido para toda a razão, e «pudesse ser firmado universalmente, e de modo para sempre válido» (ibid.)¹⁰⁰. O *móbil* para o que, como diria Fichte, seria uma nova linguagem filosófica desmetaforizada, porque também desumanizada; uma linguagem livre de deixis humana, *à corps perdu*, e por isso, livre de ruídos ou interferências metafóricas, capaz de se «aperfeiçoar até à sua suprema determinidade» (FiW I: 45)¹⁰¹, com respeito à insuficiência apontada por Schulze.

Mas sobretudo – e este é o ponto central deste capítulo –, Fichte não apontava apenas a uma nova linguagem da filosofia, a fim de renovar uma língua filosófica envelhecida, ou suplantar dificuldades sentidas ou apontadas por outros, como Reinhold ou Schulze. Com o esforço de uma tal nova linguagem filosófica, ancorada que estaria esta sobre neologismos e termos técnicos, Fichte ambicionava, isso sim, ao mais longínquo esforço de *para sempre unir os homens, todos eles, em torno de uma única linguagem científica, e todas as filosofias individuais, todas as seitas filosóficas, enfim, a filosofia em geral, sob a alçada da doutrina da ciência*; e não obstante deparar-se com as sempre inultrapassáveis diferenças entre as línguas, as religiões, os climas dos povos¹⁰², uma tal filosofia, uma tal linguagem filosófica teria de se afirmar porém, se não para já a língua universal de todos os espíritos filosofantes, pelo menos – o que já não era pouco – uma *língua nacional*, uma «terminologia nacional» ou «sistema de

¹⁰⁰ «Ihm [der Verfasser] ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst, möge nun ihm dies Geschäft beschieden seyn, oder einem anderen – allgemein, und auf immer gültig, festgesetzt werden kann.»

¹⁰¹ «(...) und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend.»

¹⁰² Recordando Reinhold, o objectivo da nova língua da Filosofia Elementar seria também que esta fosse «universalmente vigente», e portanto, totalmente independente de «temperamentos, caracteres e talentos de homens individuais, ou de nações inteiras, climas, formas de governação ou concepções religiosas» (ReB: 22), e que ela «tenha de se tornar clara a todos os homens em todos os tempos e sob todas as circunstâncias em que estes possam reflectir a propósito – por meio da reflexão pura.» (ReB: 99)

terminologia nacional», comum a cada povo e por certo cada vez mais comum a todos os povos, assim tornando o pensar sobre o pensar um *pensar científico*, esse pensar científico a *filosofia* específica, mais íntima de um povo, e a sua filosofia íntima, e a linguagem do pensar sobre o pensar que o caracteriza, o *sinal maior da identidade de um país*:

Assim se torna a filosofia, que segundo o seu conteúdo vale para toda a razão, totalmente nacional com respeito à sua designação; extraída do mais íntimo da nação que fala esta língua, e, por sua vez, aperfeiçoando a língua desta até à suprema determinidade. (ibid.: 45)¹⁰³.

A = A seria por certo o termo fundamental dessa linguagem, mas apenas o primeiro e último; e embora, reitera-se, o sistema da filosofia não estivesse ainda concluído – e porventura nunca pudesse vir a estar¹⁰⁴ –, contudo, diz Fichte que pelo menos «valeria bem a pena que se lhe desse um nome» (ibid.: 44) – pois a nação que falasse a língua de uma ciência por um tal nome – a ciência, a ciência de uma ciência em geral ou a doutrina da ciência – adquiriria desde logo uma decisiva supremacia sobre todas as outras línguas e nações (ibid., 44-45), e a constante busca por uma tal nova linguagem e a sua incessante perfectibilização em muito enobreceriam um povo¹⁰⁵. Por fim, mais ainda do que um mero nome, urgia que paulatinamente fossem dados nomes a todas as suas partes, aos diferentes processos entre estas partes, a toda a sua cadeia de funcionamento; numa palavra, que a todos estes fossem dados novos termos – os referidos termos técnicos –, e que ao assim se construir de raiz este novo sistema terminológico da filosofia de cada nação, este fosse disposto não só para que aí se agregasse a identidade comum de todos os homens individuais desse povo, mas também

¹⁰³ «Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national; aus dem Innersten der Nation, der diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend»

¹⁰⁴ A questão da eterna inconclusão do sistema da filosofia, e do papel da linguagem neste problema, que, como veremos, viria a ser abordada por Novalis, foi também importante para J. I. Baggesen, poeta e filósofo dinamarquês que, em carta ao próprio Reinhold, e referindo-se aí a Reinhold e Fichte, e à possibilidade de uma linguagem filosófica apodíctica, diz: «De resto, abstenho-me de qualquer decisão. Se Vega ou Arkturus virão a ser o sol central; se ambos cairão; se será possível um terceiro no futuro? Tenho muitas razões para não pronunciar um juízo a este respeito. Em primeiro lugar, tu não estás pronto; em segundo lugar, Fichte não está pronto; em terceiro lugar, a *vossa linguagem* não está pronta. A indefinição de Teutona é, ainda e sempre, causa de muito infortúnio na filosofia.» (FiG, I: 147)

¹⁰⁵ «Sie wäre wohl auch werth, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben; und die Sprache selbst, so wie die Nation, welche dieselbe redete, würde dadurch ein entschiedenes Uebergewicht über alle andere Sprachen und Nationen erhalten.» (FiW I: 44-45)

para que desde logo este sistema começasse a propiciar uma futura compatibilização com homens individuais de outras índoles, depois com outras identidades comuns, e por fim com todas as identidades ao mesmo tempo, que enfim teria de ser *uma só* – a do espírito filosofante em geral –, de que a doutrina da ciência teria de ser forma, e a sua linguagem conteúdo consabidos, assim se pondo em marcha o quiliastro filosófico sempre visado por Fichte: a final consumação do sistema da razão humana, ou o término da tarefa da faculdade de julgar filosófica.

III. O problema da auto-compreensão do Eu nos «Fichte-Studien»

1. A génese do problema de uma compreensão do Eu nos «Fichte-Studien»: a conformação de filosofia e vida enquanto problema filosófico

A compreensão do primeiro contacto entre sentimento e reflexão, e a daqui decorrente emergência da identidade; a «inexplicável interrupção» (FiW 1: 331) de que surge o Eu, e o importante papel desta interrupção no posterior curso filosófico do Eu; a daqui emergente possibilidade ou impossibilidade de consumação da faculdade de julgar filosófica e, por conseguinte, da sistematização da filosofia; e a por ora incomprovada, mas já pressentida solução deste problema na questão da linguagem: são estes, em traços gerais, os problemas que Reinhold e Fichte legaram a toda uma jovem geração de jovens filósofos; e, em adição, são também eles os moldes do problema que colocará em marcha a filosofia de Novalis, nos vários grupos de manuscritos que compõem os «Fichte-Studien», a partir do Outono de 1795.

Mas porque a simples enumeração dos problemas aí contidos não explica, por si só, o porquê de estes problemas habitem os «Fichte-Studien», nem estes problemas surgem do nada, antes são acolhidos por um fundo problemático no próprio Novalis, convirá fazer preceder esta análise de dois aspectos, os quais devem orientar o fio da nossa reflexão no seio destes grupos de fragmentos, e com os quais queremos fazer sobressair o importante facto de que a filosofia de Novalis não é um mero seguimento ou apêndice da filosofia dos seus precursores, antes trilha o seu curso filosófico por direito próprio.

Começemos por lembrar, pois, que no caso específico de Novalis o problema do Eu não é um problema exclusivo da filosofia, nem nela se esgota, e muito menos encontra nela resposta inteiramente satisfatória. Antes pelo contrário, este problema tem correspondência (ou oposição) *no próprio problema existencial de Novalis*, que justamente opõe fantasia e razão, vida e filosofia; e se é aquele problema que promove este, na medida em que o suscitou, em 1791, pela mão de Reinhold, todavia, é deste problema – pela mão de Fichte – que depende a resolução daquele, e é a este que aquele sempre terá de recorrer se pretende alcançar harmonia.

Em *segundo* lugar, porém, refira-se que em Novalis não se deve apenas considerar uma mera e casual inter-dependência destas duas dimensões de um mesmo problema, antes, por razões anteriormente mencionadas, há que ver o que é *singular* nesta reciprocidade. A isso mesmo, devotamos este brevíssimo prelúdio ao problema central da filosofia de Novalis.

A investigação do problema de Novalis, como qualquer investigação em geral, tem de partir de um chão fundamental, de tal maneira que tudo o que aí se fizer apoiar nunca possa contradizer, antes tenha de fortalecer este sólido sustentáculo; e isso, ainda que este chão esteja *aparentemente* envolto em singularidade, ou paradoxalidade. No caso de Novalis, esse chão fundamental – assim como essa aparente paradoxalidade – existem, e parecem advir de um aspecto já atrás salientado: a saber, que, para Novalis, *a gradual atenuação do seu problema existencial depende, de modo algo curioso, e todavia bastante necessário, da acentuação, do agravamento do seu problema filosófico*. Pois, no poeta, o problema espiritual não é dissociável do filosófico, e tanto não o é, que ambos caminham de um modo proporcionalmente oposto; e portanto, se foi o filosófico que originou o espiritual, e que provocou a sua acentuação, então, terá de ser também o problema filosófico, pela sua própria extremização – na filosofia –, a fornecer a atenuação e a solução mediante a qual o problema espiritual tem de vir a ser resolvido. Numa palavra, o problema não é para o poeta apenas o contrário da sua solução, antes é *peça-chave* no alcance da solução, e por isso, de um modo bastante singular, *afim* a esta. Ou, dito de outro modo, em Novalis a solução pressupõe o problema, a cura pressupõe a doença – *e vice-versa*; o que, todavia, redundando na necessidade, na inevitabilidade da *subsistência* de ambos os contrários, de tal maneira que estes contrários são, para o jovem Novalis, necessários na sua interdependência, e portanto também necessários para a resolução do que é problemático nesta interdependência.

A prova desta inter-dependência, aliás, não é de difícil obtenção.

Ao transitarmos para a nascente dimensão filosófica do problema de Novalis e, como convém, ao mantermos a sua já existente contra-parte espiritual ou existencial como pano-de-fundo desta, é possível constatar que por altura dos «Fichte-Studien», e das leituras mais intensas da filosofia fichteana, este preceito aparentemente paradoxal, longe de ter desaparecido, estava *bem presente e vivo*: o que, por outras palavras, significa que embora já em 1791 a filosofia de Reinhold tivesse começado a debelar no seu aluno o problema espiritual que ela própria originara, todavia, muito naturalmente, a

rápida evolução da teoria de Fichte e as imediatas leituras da filosofia deste – que Novalis terá começado a empreender já em 1793/94 – muito contribuiriam para *reavivar, e não de todo para extirpar* o violento conflito presente em Novalis, e que seria traduzido para os «Fichte-Studien». Aliás, se olharmos atentamente para as cartas de Novalis a partir desse período, mas ainda mais pormenorizadamente no período que abarca os primeiros grupos de manuscritos dos «Fichte-Studien» (os primeiros meses de 1796), é ainda mais visível que a metafórica da «independência», da «ordem», da «concentração», da «sistematização», do «método», da «habituação», do «equilíbrio»¹⁰⁶, que bem conhecemos como aquela que vira nascer a sempre precária e movente solução do seu problema espiritual, não só não tinha desaparecido, como antes se havia como que *cristalizado* em Novalis, tornando-se até o próprio registo, o *novo tom* do jovem poeta, e portanto a sua *própria*, muito específica maneira de abordar pela filosofia – e pelo extremar do problema desta – o seu problema espiritual. Novalis propunha-se pois, dir-se-ia, tentar suplantar este problema mediante uma *reciprocidade*, uma *oscilação invertida* entre *a sua própria reflexão (o problema filosófico)* e *a sua própria vida (o problema espiritual)*; e ainda que, por ora, vida e filosofia só pudessem estar unidas em si por uma tão *singular oposição*; ainda que, por conseguinte, a minoração do problema espiritual exigisse de Novalis uma tão grande acentuação do problema filosófico, e isso, por fim, afastasse o poeta cada vez mais do cunho essencial da sua vida (o carácter de «sorte», «fantasia», «desordem» ou «dispersão»¹⁰⁷ da *poesia*) –, assim o lançando ainda mais profundamente no seu conflito espiritual –, todavia, o poeta exigia de si próprio que perseverasse nesta tarefa, procurando reaproximar, e portanto voltar a unir vida e filosofia, pois só isso resultaria na reconquista em si da voz da poesia; um desfecho, convenhamos, apenas natural para um problema cuja resolução se apresentava então como indispensável à evolução do seu recipiente.

Ora, esta é, dir-se-ia, *uma primeira visão da singularidade do problema de Novalis*. Mas, até pelo seu carácter singular, e inversamente proporcional, ela encerra para Novalis *dois aspectos*, não inteiramente dissociados um do outro, que muito acentuam o seu inicial problema, e que verdadeiramente dão o mote para os «Fichte-Studien»; e até que os consideremos e compreendamos, não podemos esperar entender *quão singular a singularidade desta relação de facto é no poeta*.

¹⁰⁶ «Unabhängigkeit» (NS, I: 532), «Ordnung» (id.: 585), «Concentrirung» (id.: 583, 588), «Systematisierung» (id.: 526, 539), «Methode» (id.: 573), «Gleichgewicht» (id.: 575).

¹⁰⁷ «Glück» (NS, I: 527, 573), «Fantasie» (id.: 508, 513, 526, 538, 565, etc.), «Unordnung», Zerstreuung» (id.: 515, 556).

Estes dois aspectos, como é natural, contemplam a filosofia e a vida na sua admirável relação; e porque filosofia e vida são as únicas duas partes constituintes; porque elas são híbridas, e porque por conseguinte elas são tão opostas, quanto cooperam entre si, não é de admirar que assim se dê azo a dois problemas aparentemente opostos, que todavia não são senão um só. Assim, um *primeiro aspecto* põe-se na medida em que esta singular questão pode, e tem de ser vista *pelo prisma da vida* (no fundo, como Novalis sempre o pôs, desde Reinhold); e porque, assim visto, o problema espiritual não tem outra ferramenta de resolução que não a filosofia, e porque, como aqui, a filosofia é tanto o problema como, todavia, a solução do problema espiritual, então, para Novalis, por certo *cumpria à vida, e ao seu problema espiritual, depositarem-se no curso da filosofia, para o bem e para o mal*. Aliás, isto já nós comprovámos sobejamente. Mas quiséssemos nós apresentar para isto provas mais próximas dos «Fichte-Studien»: quiséssemos nós provar que, para Novalis, *a vida tem de se conformar à filosofia*, e que portanto *é a filosofia* o veículo de resolução do seu problema existencial, bastaria que apresentássemos alguns dos muitos exemplos que comprovam isto mesmo nas cartas mais tardias. Pois não raras vezes, diz Novalis a este respeito que também a dispersão, a contingência da vida tem de vir a ter o seu rigor, a sua sistematicidade, uma sua solução possível: «A sorte tem o seu método»¹⁰⁸ (NS, I: 573), e que esse difícil, mas possível processo de conjugação entre contingente e necessário, esta «ordem» ou «direcção»¹⁰⁹, é justamente a inevitável *tarefa da filosofia*, que tem de acolher em si a vida e sistematizá-la, explicá-la racionalmente, dar-lhe rigor e exactidão. Isto é, a actividade filosófica, o *filosofar*, tem de funcionar aqui como um pólo agregador das duas metades do problema; algo como um possível «equilíbrio» (id.: 575), «mediante a elevação da alma sobre todos as partidas do destino, mediante a libertação em relação a tudo o que está sob o poder da contingência»¹¹⁰ (ibid.: 577). E se, como o é para Novalis, o «carácter da vida» (ibid.: 583) é esta tão almejada, mas tão

¹⁰⁸ «Das Glück hat seine Methode.»

¹⁰⁹ «Meine Bestimmung ist nun fixirt» (NS, I: 578), ou «Die Ordnung (...) wird mir jetzt Bedürfnis» (id.: 585), ou ainda: «Die Richtung ist alles für einen Geist wie die Meinigen». (id.: 586)

¹¹⁰ «Gleichgewicht», «durch Erhebung der Seele über alle Streiche des Schicksals durch Losreißung von allem, was unter der Macht des Zufalls steht» (id.: 577). Cf. ainda «Diários», [Verão de 1796]: «Ich bin zu sehr an der Oberfläche – nicht stilles, innres Leben – Kern – Von innen aus einem Mittelpunkt heraus wirkend – sondern an der Oberfläche – im Zickzack-horizontal-unstätt und ohne Karacter – Spiel – Zufall – nicht gesetzliche Wirkung – Spur der Selbstständigkeit – Äußerung eines Wesens.» (id.: 451) O desejo de Novalis passava, numa palavra, por uma filosofia que renunciasse à superficialidade, que fosse cerne da vida, que agisse, influísse, moldasse a vida de dentro para fora (da filosofia para a vida) e que, ao renunciar à volubilidade das oscilações, das inconstâncias da vida, antes firmasse um «efeito legal» – portanto, de lei, legalmente vigente e, por isso, sistemático, incontornável –, enquanto afirmação de autonomia do Eu, «expressão de um ser».

difícil «eficácia harmoniosa» (id.: 583)¹¹¹, e se esta não se pode manifestar na vida por força do problema espiritual, então, há que procurar reconstituir, reencenar, reactivar essa mesma «eficácia», esse carácter da vida, *no problema da filosofia*, o que, por si só, terá de conferir à vida uma «ordem da laboriosidade» («Ordnung der Arbeitsamkeit» (ibid.: 585)), uma concentração de todas as forças na preservação de uma tal harmonia, equilíbrio ou tranquilidade.

Mas a questão pode ser vista *por outro prisma*: a saber, *o prisma da filosofia*; e porque este problema é com efeito uma faca de dois gumes – e este outro gume, o mais especificamente filosófico, é aquele que mais importa ao jovem poeta nos «Fichte-Studien» –, então o problema agudiza-se, e carece de atenção.

Assim, se atentarmos pormenorizadamente no problema, que é um problema entre filosofia e vida, mas, sobretudo aqui, um problema entre as duas metades da existência do homem e filósofo Novalis, vemos que, até aos «Fichte-Studien», Novalis se limitara a procurar adaptar *a sua vida* à filosofia, e nunca o contrário; e isso mesmo, não o desmentem as cartas. Dito de outro modo, não surpreende que, até aos «Fichte-Studien», Novalis apenas tivesse contemplado *uma única vertente* do seu problema espiritual – a da adequação da dispersão da sua vida à sistematicidade da filosofia. Pois, até então, Novalis não *tinha* ainda uma filosofia que pudesse chamar sua, não tinha ainda uma linguagem viva que pudesse sacrificar à vida, e assim sendo, outra solução não tivera senão devotar exclusivamente a sua vida ao problema da filosofia da época, e tentar que, embora às custas de muito sofrimento e angústia, de crises existenciais e de oscilações entre a dispersão da fantasia e a concentração do pensamento racional, esta assumisse contornos filosóficos, sob a forma de uma resolução parcial (ou possível) do problema.

Mas então, como pensar, no seio desta lacuna, os «Fichte-Studien»? Isto é, que representam os «Fichte-Studien» a esta luz? Por certo, eles são *a primeira filosofia de Novalis*, a primeira reacção de Novalis ao seu problema espiritual; e portanto, assim vistos, os «Fichte-Studien» suprimem já a anterior falta de um *contra-ponto* à vertente espiritual do problema de Novalis, porventura não sem a alavanca da filosofia do seu tempo, mas mais certamente devido ao impulso, à *necessidade de encontrar perfeita reciprocidade para as duas vertentes do seu problema*. Assim, os «Fichte-Studien» terão desde logo uma acepção dupla. Por um lado, eles não deixam de ser fruto da

¹¹¹ «Harmonische Wirksamkeit ist Karakter des Lebens.»

influência da filosofia da época; aliás, assim já fora *com Reinhold, que justamente levava Novalis a adaptar a sua vida à filosofia*; e assim era agora, uma vez mais, e mais do que nunca, com Fichte – e, nada coincidentemente, mediante uma filosofia que pugnava por uma re-sistematização da filosofia e, como resultado desta, uma re-sistematização da vida, isto é – supõe-se – uma filosofia que, algo paradoxalmente, mas, em boa verdade, *nada paradoxalmente*, incitava agora Novalis a *adaptar a sua filosofia à vida*. Por outro, todavia, os «Fichte-Studien» são a criação de um outro, fulcral ponto de apoio na oscilante questão entre vida e filosofia; eles são o nascer da voz filosófica de Novalis, não como mera caixa de ressonância de vida e filosofia, mas como satisfação da necessidade de ter na *sua vida* e na *sua filosofia* dois lados recíprocos de uma mesma questão, e de poder então *abordar o problema por um prisma nunca antes experimentado*.

Mas, *se assim é*, então, sejam eles vistos por um prisma ou por outro, os «Fichte-Studien» apenas servem uma e a mesma convicção: a de se oferecerem na sua *dupla função de recipiente dos problemas existenciais de Novalis, e de recondutor destes problemas à vida do poeta*. Assim vistos os «Fichte-Studien» nesta sua *dupla aceção*, isto é, enquanto uma tomada de posição em relação a duas tão contrárias, mas tão complementares filosofias, mas, ao mesmo tempo, como uma tomada de posição que nunca poderia renunciar totalmente a estas, antes tinha de as seguir como sempre seguira, os «Fichte-Studien» não podem senão significar que, para Novalis, tal como cumpre à vida conformar-se na filosofia, *também à filosofia (mediante o seu método, a sua linguagem, nos «Fichte-Studien»)* *cumprir adaptar-se à vida – e isto, por certo mediante a sua extremização máxima. Cumpre pois à filosofia, também a ela, conformar-se enfim na vida, unir-se enfim a esta, e também isso tem de poder contribuir, no caso pessoal de Novalis, para uma reunião entre filosofia e poesia, e para o solucionamento do seu problema espiritual; pois na singularidade destas duas buscas mútuas consiste o problema espiritual e filosófico de Novalis, e se é que este problema se há-de dar por terminado, só o pode fazer quando filosofia e vida chegarem a bom-porto, e estiverem mutuamente conformadas (ponto em que entra a poesia da vida)*. Daí que, por um lado, não nos possa espantar o facto de Novalis ter visto em Reinhold, inicialmente, o pico e o bálsamo da sua dor; o facto de, com um pequeno passo, Novalis ver a natural prossecução e acentuação deste problema na noção de uma identidade absoluta, ou de uma terminologia nacional em Fichte; ou, por fim, o facto de a filosofia de Fichte vir a exercer tanta influência sobre si; e, por outro lado, assim se

explica a razão por que uma filosofia que almejava a reconfiguração da filosofia em geral mediante a reconfiguração da vida tenha sido absorvida por Novalis como o veículo para analisar esse mesmo propósito – *em si, enquanto filósofo e homem* –, e que isso implicasse que *uma vida que se devota a ser filosófica* não só não obste, como antes se coadune perfeitamente com *uma filosofia que, ao mesmo tempo, e pela mesma razão, quer vir a ser vida do homem*, de tal modo que uma e outra não possam ser diferenciadas. Pois isso sim – essa mútua dependência, esse não pequeno fim do pensar a filosofia, do reflectir, do filosofar enquanto pensar sobre a vida do homem, não poderia deixar Novalis indiferente; Novalis tê-lo-á, aliás, incarnado em si, e este terá sido um dos mais fortes motivos para que Novalis começasse a escrever, e a este tema devotasse a sua primeira longa obra, o conjunto de fragmentos dos «Fichte-Studien».

Por esta razão, e outras mais, a par do veículo da vida, o outro veículo da reestruturação do conflito espiritual de Novalis não poderia ser senão *a própria filosofia*, e isto sobretudo *no actual problema da filosofia e, como tal, na sua face visível de problema do (auto-) conhecimento do Eu*. E portanto, claro está, este processo, esta aquisição de uma filosofia, os próprios «Fichte-Studien», não poderiam acontecer de uma *qualquer* forma, sob pena de nada se conformar à vida que não uma filosofia amorfa, falha de acção e vontade. Bem pelo contrário, se vida e filosofia se deveriam reaproximar no homem, e se esta linguagem da filosofia, e a destinação do homem que a ela está acoplada, são verdadeiramente o único pólo aglutinador e a solução ulterior deste problema, então, isto teria de significar também que não tanto pela mera filosofia, não tanto pelo estado de então da filosofia, não tanto apenas pela filosofia de época, como o era a de Fichte, seria possível a Novalis conformar filosofia e vida, mas antes e apenas pela sua própria *acção* filosófica individual, *na acepção de acção viva, individual, capaz de influenciar o rumo da vida, e com isso da filosofia*. Isto, por outras palavras, di-lo Novalis: «Destino e destinar-se, não sem significado, parecem-me ser intimamente afins. Como nos destinamos, assim é o nosso destino (...)» (NS, I: 595)¹¹². E se o destino, obviamente, é a vida, essa irmã de sangue da poesia onde também Novalis habitara, «destinar-se», acrescenta logo após Novalis, é algo muito diferente: «destinar-se» é, bem pelo contrário, uma acção, um *fazer* para si próprio uma «destinação artificial» («*künstliche Bestimmung*» (id.: 596)) do Eu que não só se adegue à destinação natural da vida, mas que garanta que ambas assumam os contornos

¹¹² «Schicksal und sich schicken scheinen mir nicht ohne Bedeutung nahe verwandt. Wie wir uns schicken, so ist unser Schicksal (...)».

uma da outra: a saber, a «verdadeira praxis de toda a filosofia» («wahre praxis aller Philosophie» (id.: 535)). O fazer da filosofia, os «Fichte-Studien», por outras palavras, são um agir filosófico sobre a vida: uma filosofia, uma linguagem filosófica própria, versando este mesmo problema do Eu: «A filosofia é a alma da minha vida, e a chave para o meu próprio ser.»¹¹³ (ibid.: 602) E numa palavra, só isso – só a angustiante, mas necessária dificuldade deste *problema existencial*, isto é, a necessária *enformação deste na filosofia e da filosofia neste* – pode explicar o porquê de Novalis pugnar ainda, aquando dos «Fichte-Studien», por resolver um problema tão antigo e intimamente entretecido no rumo da sua própria evolução filosófica: «Não é de todo uma empresa fácil, a de fazer para si próprio uma destinação artificial.» (ibid.: 596)¹¹⁴

Esta é a directiva principal, o chão fundamental para o início da compreensão do Eu na filosofia de Novalis. De que modo – e com que sucesso – Novalis cumpriria esta tarefa dupla de unir vida e filosofia, e filosofia e vida, isto é, com que sucesso Novalis logrará levar a filosofia ao extremo do seu problema, em prol da atenuação e da supressão do seu problema espiritual, di-lo-á o decorrer da construção da sua própria filosofia, que acompanharemos de seguida.

2. O problema da compreensão do Eu em Novalis: a ilusão do espírito humano, ou a incorrecta síntese de sentimento e reflexão na intuição intelectual

2.1. A íntima reciprocidade de sentimento e reflexão na intuição intelectual

Já atrás disse que a reflexão de Novalis sobre Fichte é *anterior* aos «Fichte-Studien», e que os «Fichte-Studien», muito para além de um mero grupo de reflexões sobre a filosofia de Fichte, antes têm o dom de mostrar uma dupla e maturada tomada de posição, similar à que podemos reconhecer em muitos dos ex-colegas jenenses de Novalis, como Niethammer, Forberg ou Feuerbach: por um lado, uma solene reverência pelo professor e pensador Fichte, ancorada no reconhecimento da importância e do pioneirismo da doutrina da ciência; mas posteriormente, a refutação da filosofia

¹¹³ «Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst».

¹¹⁴ «Es ist keine leichte Aufgabe sich eine künstliche Bestimmung zu machen».

fichteana, e a devoção ao estudo desta apenas para melhor apontar os seus erros e lacunas. Prova desta dupla reacção poderia ser, aliás, a própria evolução de Novalis como pensador; mas prova ainda mais concreta é a dedicação de um tão extenso conjunto de fragmentos a Fichte, e porém o facto de a primeiríssima tomada de posição de Novalis neste conjunto ser tão marcadamente contrária a Fichte¹¹⁵, *parecendo até que os «Fichte-Studien» começam onde deveriam terminar*; uma posição que, porém, apenas comprova o anterior pensamento de Novalis sobre o tema, e mediante a qual se lança o que viria a ser uma cada vez mais crescente, e cada vez mais visível cisão em relação à filosofia de Fichte.

Mas, por certo, se há um ponto por onde começar a análise aos «Fichte-Studien» – e que verdadeiramente demonstra esta dupla reacção –, esse ponto não será aquele por onde os estudos parecem terminar. Até porque, como referi, os «Fichte-Studien» debruçam-se não sobre o resultado final da teoria de Fichte, mas sobre todo o minucioso processo teórico que Fichte trilha até aí chegar, e portanto deles emerge também a igualmente minuciosa evolução de Novalis enquanto leitor crítico de Fichte; e é aí, nesta evolução, que está para Novalis o verdadeiro problema de uma teoria que pretende conformar vida e filosofia, de tal modo que só a compreensão desta evolução nos pode permitir esperar, também a nós, esclarecer as palavras com que Novalis abre os seus «Fichte-Studien», e o culminar da filosofia de Fichte.

Antes pelo contrário, o ponto certo para iniciarmos esta análise está já no seio do 1º Grupo de Manuscritos, e ele é o mesmo de onde já vimos partir a reflexão fichteana nas «Eigne Meditationen»: o ponto da *dicotomia sentimento-reflexão*, de que também Novalis parte a fim de observar a relação entre absoluta interioridade e exterioridade, idealidade e realidade no Eu.

O ponto em questão compreende aproximadamente os fragmentos 15-19 (NS, II: 17-22). Ele trata do *sentimento e da reflexão na sua relação em geral*; e é suficientemente precoce na análise a esta questão para que nele possamos ainda discernir quaisquer vestígios de dissensão em relação ao Professor de Jena.

Assim, abordando o problema, poder-se-ia começar por dizer que para Novalis, como para Fichte, há que distinguir entre *actividade originária* (a auto-actividade) e *actividade reflexiva* (o pensar em geral). Pois, até nascer enquanto tal, o Eu é apenas

¹¹⁵ «In dem Satze a ist a liegt nichts als ein Setzen, Unterscheiden und verbinden. Es ist ein philosophischer Parallelismus. (...) Das Wesen der Identität lässt sich nur in einen Scheinsatz aufstellen. Wir verlassen das Identische um es darzustellen (...)» (NS, II: 8).

sentimento de si próprio – o Eu é, como o diz Fichte, «Insichfindung» (FiW 1: 339), e não reflecte ainda; mas ao saber-se Eu, o Eu exteriorizou-se já de si próprio, isto é, ele *reflectiu*, ou fez-se reflectir em algo exterior; e por isso, num o Eu é ainda Eu puro, no outro, é Eu empírico. *Num, ele é ideal, no outro, ele é já real*; e portanto, o que isto significa é que o Eu sempre é *ambos*, pois ele é tanto ideal como real; mas, ainda mais relevante, isto significa que *há um momento*, ainda anterior à liberdade de os podermos designar por puro e empírico, *em que o Eu deixa de ser sentimento e se torna reflexão*.

A pergunta é, por isso, óbvia: *que momento é este, e como entendê-lo?* É esta também, no fundo, *a grande pergunta de Novalis*, e atrás dela, compondo a totalidade dos «Fichte-Studien» e do *Grundriss*, vem todo um exército de perguntas a respeito das necessárias repercussões desse momento; pois dele, convenhamos, parte o problema da filosofia em geral. Ora, embora nada saibamos ainda sobre este momento, sabemos pelo menos que ele é um importante momento de transição, e que, por isso, ele está, para Novalis como para Fichte, directamente relacionado, se não mesmo dependente, do problema do sentimento e da reflexão *originárias* do Eu, as quais, tal como fizemos em Fichte, também em Novalis teremos de analisar se queremos perceber como o jovem poeta vê nascer o Eu e a sua identidade.

Assim, *por um lado*, depreende-se que na perspectiva de Novalis, leitor atento de Fichte, o problema coloca-se nos mesmos termos – e no mesmo ponto – deste último: o Eu, diz Novalis, e dissera-o o seu Professor, é *sentimento* e *reflexão*. Aliás, nunca nos «Fichte-Studien» sentimento ou reflexão são abordados na ausência um do outro, antes são vistos na sua possível ligação (conjuntiva ou disjuntiva) logo desde as suas primeiras enunciações. Por conseguinte, à questão «O que é então um sentimento? («Was ist denn ein Gefühl?») (NS, II: 18)), responde Novalis que «O [sentimento] só se deixa observar na reflexão – o espírito do sentimento está aí fora de si»¹¹⁶. (id.) E, sobre a reflexão, alude Novalis logo após: «A partir do produto, é possível deduzir o produtor segundo o esquema da reflexão»¹¹⁷. (ibid.) – o que significa, por um lado, que existe uma conexão indissociável, directamente proporcional e exacta entre produtor e produto, entre sentimento e reflexão, entre o Eu originário e o Eu que resultará da interrupção desta conexão, e por outro, conclui-se, que *um não pode existir sem o outro*. Dito isto de outro modo, há entre sentimento e reflexão *uma relação de causalidade: as acções de um são as reacções do outro, e vice-versa*; e por isso, desde a

¹¹⁶ «[Das Gefühl] lässt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus.»

¹¹⁷ «Aus dem Produkt lässt sich nach dem Schema der Reflexion auf den Produzenten schliessen.»

primeira destas acções – o pôr originário – até à última – a possível conciliação de ambas no Eu por estas originado –, tem de se constituir entre estas acções um *campo de reciprocidade*, um *campo de diálogo* centrado no referido momento de ligação: dir-se-ia até, um *campo de pensamento*; mas, a julgar pelas suas características, não um *qualquer* campo de pensamento, antes um espaço suficientemente singular para se poder abarcar os percursos de ambos *na sua inversa proporcionalidade*: um espaço móvel, flexível, mutável, capaz de suportar todas as possíveis acções e contra-acções destes dois Eu e estipular os limites destes, e que portanto albergue o possível momento de dissensão e/ou união entre sentimento e reflexão, assinalando o nascimento do Eu.

Assim, que campo é este?

Esse campo de diálogo, esse momento de contacto entre sentimento e reflexão é, para Fichte, como para Novalis, a *intuição intelectual*, onde se dá o *pôr originário*; isto é, onde se dá *primeiramente* a «absolutamente inexplicável interrupção» (FiW 1: 331) de que nasce o Eu, e, *posteriormente*, onde tem de se estabelecer esse mesmo *campo de diálogo* entre sentimento e reflexão; e por isso pergunta-se: porque é a intuição intelectual um tal campo, e o que se dá nela que tão naturalmente promove a reciprocidade dos contrários, e que a forma enquanto tal?

A isto, responder-se-ia que já naturalmente, em geral, a intuição intelectual representa uma ligação entre racionalidade e sensibilidade; e que essa ligação é por certo originária, e muito se repercute no Eu, e no diálogo que no Eu se travará entre estas duas dimensões contrárias. Mas, para Novalis em específico, a intuição intelectual encerra algo mais; pois, mais do que prova deste contacto originário, a intuição intelectual *divide-se* entre ambos os contrários: «A intuição está dividida em sentimento e reflexão»¹¹⁸ (NS, II: 18)), e tal como é nela, a partir dessa divisão, que *sentimento e reflexão* entram em contacto, também é através do contacto destes contrários que a própria intuição intelectual existe enquanto tal. Isto é: a intuição intelectual ocorre não só como «tendência» da reciprocidade dos contrários («Tendenz» (id.)), antes da sua aplicação à reflexão, no sentimento, mas também como «produto» desta («Produkt» (ibid.)), depois do sentimento, uma vez aplicada à reflexão. Antes de o ser, diz Novalis, ela é subjectiva (no sentimento); depois, objectiva (na reflexão): «Sentimento e reflexão operam conjuntamente a intuição.»¹¹⁹ (ibid.: 19); e portanto, dir-se-ia, a intuição intelectual é *antes*, tanto quanto *depois*; *germe*, tanto quanto *fruto*; *acolhe*, tanto quanto

¹¹⁸ «Die Anschauung ist für das Gefühl und die Reflexion getheilt.»

¹¹⁹ «Gefühl und Reflexion bewirken zusammen die Anschauung.»

impulsiona e propaga, mas sem expulsar de si, a reciprocidade dos contrários – e essa reciprocidade é nela tanto latência, quanto realidade; o que significa que o Eu não nasce, nem existe exclusivamente no sentimento ou na reflexão; pois se este processo se centrasse apenas no sentimento, a substância permaneceria para sempre fechada sobre si própria, e não teria nenhum campo de aplicação no domínio do contingente; e se este processo ocorresse apenas na reflexão, ao contingente faltaria sempre uma base substancial que fizesse dele o que é. Mas justamente porque a substância não pode correr o risco de se confundir com o accidental – até aqui, também Novalis obedece ao preceito fichteano de não imiscuir puro e empírico –, e porque ao último acto analítico tem de suceder, de facto, um primeiro sintético, então o primeiro contacto entre sentimento e reflexão, contrários inalienáveis, tem de ocorrer por certo neste campo de diálogo, na intuição intelectual, sob uma outra forma que não a dos meros contrários: uma forma paralela, uma terceira instância: «a terceira [instância] unificadora» («das vereinigende Dritte» (ibid.)) entre sentimento e reflexão, a qual virá a unir ou desunir todo o campo de diálogo entre sentimento e reflexão; um diálogo que, por sua vez, terá de vir a expressar-se pela primeira vez numa acção que seja, de facto, originária, e portanto a mais genesíaca imagem de uma pura e infalível reciprocidade entre sentimento e reflexão; ou seja, uma acção que cinda, e que possa fazer da intuição intelectual, enquanto campo desta cisão, também o possível campo da sua união. A saber, a acção mais primordial, mais essencial e não-objectual de todas: o frémio primordial do Eu, situado entre pura passividade e real actividade do Eu, e que, por essa razão, é o momento de pura transição, pura união (na intuição intelectual) e, todavia, pura cisão (em si própria) entre sentimento e reflexão: a acção originária («Urhandlung»).

Afirmo, pois, que o momento de que brota a teoria de ambos os filósofos apenas pode partir das anteriores convicções, e que se por um lado ela sempre visa definir a *inalienabilidade de sentimento e reflexão*, por outro, isso serve o propósito de vir a conhecer o momento em que o sentimento pela primeira vez vem a ser reflexão, e em que a reflexão vem a ser do sentimento; e se o faço sem mais, é para reafirmar que neste ponto central entre ambos, na intuição intelectual, no campo em que se estabelece alguma espécie de divisória, ou alguma espécie de contacto entre ambos, e que, por isso, alberga e medeia os seus possíveis conflitos e harmonizações: *algo tem de se formar aí*: e por certo, não apenas o Eu que vem a conhecer-se enquanto Eu, mas, sobretudo, um Eu composto, e composto por algo que, desde a sua génese, ainda que visto dos dois

prismas do problema, *nunca é apenas um sentimento, nem apenas uma reflexão*. Pois tanto para Professor como, também aqui, para aluno, o sentimento nunca é apenas um sentimento, antes é também e já um impulso de se saber o germe, a potência de algo – neste caso, da reflexão; e tão-pouco a reflexão é apenas uma reflexão, pois, embora não seja já inteiramente sensação, ela também não pode deixar de ser o que lhe deu origem; sem ela, um tal reflexo tão-pouco passaria disso mesmo, e também não é ainda reflexão, a qual tem de consistir na total actividade da acção (o que explica porque, por ora, neste ponto da teoria de Fichte e Novalis, não se possa ainda sequer falar com propriedade de um Eu puro e de um Eu empírico).

Numa palavra, esse algo – esse campo – tem de ser constituído pela anterior e posterior *reciprocidade de sentimento e reflexão*, unidos ou separados de um modo que nos é ainda desconhecido; mas até este ponto, sentimento e reflexão estão separados; e até que 1) investiguemos os contornos da relação que estes forjam entre si – e 2) os comparemos com os resultados obtidos no mesmo processo em Fichte –, não podemos afirmar o que, posteriormente, sempre deveremos afirmar: que este ponto não é nenhum dos dois, tal como não é ambos a um tempo, antes é, isso sim, o «absolutamente inexplicável e incompreensível» (FiW 1: 331) momento de uma infinita transição, um infinito *diálogo* entre ambos: uma ulterior relação entre sentimento e reflexão, da qual virá a nascer o Eu, enquanto eixo da filosofia em geral.

Por conseguinte, melhor será que comecemos por pensar não a acção originária em si, mas a própria relação entre sentimento e reflexão, e a melhor maneira de a abordarmos no seio do problema que Novalis nos coloca. Disto mesmo tratará, pois, este capítulo (III. 2); e da questão da acção originária em si, tratará mais convenientemente o capítulo seguinte (III. 3).

2.2. O problema de sentimento e reflexão como um problema circular, e a daqui decorrente natural ilusão do espírito humano

Começo por vincar que até aqui, nada de maior difere nas teorias de Fichte e Novalis; e até as noções de *intuição intelectual e acção originária*, que entendemos como o campo da nossa análise, *parecem* coincidir em ambos. Professor e aluno, dir-se-ia, comungam pois de *uma e a mesma forma do problema*; uma forma que, em vista do

que se disse sobre a reciprocidade entre sentimento e reflexão, parece ser a única possível para uma correcta análise da questão.

Assim, se há uma primeira imagem do problema sentimento-reflexão em Novalis, é justamente aquela que perpassa os primeiros grupos de manuscritos dos «Fichte-Studien», e se até ainda muito à maneira como o próprio Fichte sempre coloca este problema: *a imagem de um círculo, unindo mas opondo, ligando mas separando sentimento e reflexão*. Assim fora expressamente posto o problema em *Über den Begriff* e no *Grundriss* de Fichte; e assim ele é posto, também, nos «Fichte-Studien» de Novalis.

O círculo, dir-se-ia, é o da existência do Eu: do diálogo, do contacto entre o Eu puro e o Eu empírico, entre sentimento e reflexão; e sendo sentimento e reflexão, cada qual, uma metade deste círculo – a metade da actividade originária e a metade da actividade reflexiva –, então, como não poderia deixar de ser, sentimento e reflexão contactam neste círculo tantas vezes, quantos os pontos que constituem a infalibilidade circular de um qualquer círculo. Pois, enquanto tal, o círculo é uno, como uno tem de vir a ser o Eu; e se o círculo é uno, então, cada ponto tem de ter pelo menos uma ínfima ligação – mas, todavia, uma ligação – com todos os outros, pois todos esses pontos representam, pelo menos, outras tantas imagens de uma possível união entre sentimento e reflexão. Numa palavra, pois, para Novalis como para Fichte, todos estes pontos eram em si importantes, na medida em que representam os diversos estádios do curso de sentimento e reflexão numa sua possível união ou desunião; os pontos são, dir-se-ia, os próprios sentidos de sentimento e reflexão; e, enquanto tal, eles são também momentos do viver do Eu, sem os quais não pode haver esperança de identificar o ponto específico que mais interessa a Novalis, e sobre o qual nos debruçamos, a saber, o ponto do círculo em que sentimento e reflexão se encontram pela primeira vez, ou, por outras palavras, aquele ponto que origina o Eu, a identidade, a acção originária.

Assim, colocado por outras palavras o problema, importava aqui pensar os sentidos de reflexão e sentimento; e a partir disto, reconstituir, voltar a presenciar *aquele* encontro entre sentimento e reflexão que, no fundo, serve de modelo para todos os outros momentos de contacto entre ambos, os quais compõem a vida do Eu: o momento originário do Eu.

Justamente aqui, porém, nesta tão sensível fase da questão, neste tão importante ponto para o subsequente pensamento da acção originária, *está o problema para Novalis*; e o problema, diz o poeta, está em que, dada a inevitável similaridade entre os

pontos do círculo, e consequentemente dos próprios sentimento e reflexão no seio deste círculo, ao tentar indagar por um ponto, um momento originário da relação entre sentimento e reflexão, o espírito humano, quando desprovido da gadanha da filosofia, tem uma tendência natural para (como aqui) começar por analisar *o círculo em si, como um todo*; e, ao fazê-lo, o espírito não pode senão perceber o círculo *como aquilo que ele é: uma linha ininterruptamente correndo sobre si própria, sem início e sem fim*. Ora, face a essa inevitabilidade, ainda que o círculo seja de facto composto por sentimento e reflexão – pois o sentimento, diz Novalis, é parte do círculo, e a reflexão é a sua outra parte –, todavia, sentimento e reflexão são forçados a correr ao sabor da própria *circularidade do círculo*, e os seus sentidos, igualmente, são votados a apenas assumir a direcção, a forma do círculo. Isto é: *para o espírito humano, desprovido que está de outras coordenadas que não estas, o círculo existe simplesmente*, e sentimento e reflexão são *simplesmente* parte deste círculo. Pois, até aqui, o círculo não tem origem ou fim, eixos visíveis, ou pelo menos reconstituíveis: simplesmente é, e, por conseguinte, sentimento e reflexão não têm nele posição definida, senão *que se contrapõem de alguma maneira desconhecida*. Mas mais: para o espírito – e devido a este seu equívoco –, não pode existir sequer uma acção originária; e, por conseguinte, para além de não poder imaginar uma origem, o espírito não pode também imaginar um ponto de orientação no círculo. Por isso, o que o espírito faz, diz Novalis, é modelar sentimento e reflexão à imagem da *sua* ideia (ou ausência de ideia) da origem: e como tal, *o sentimento, tendendo para o desconhecido, não pode senão progredir do limitado para o ilimitado; e a reflexão – porque se trata aqui de um sentido único da circularidade – não pode senão corresponder a este curso do sentimento, e portanto, ser um progresso do ilimitado para o limitado*. Esta é, para o espírito humano – afirma Novalis –, a *verdadeira* imagem de sentimento e reflexão.

Mas, para Novalis, a verdadeira colocação e as verdadeiras implicações deste problema vão mais além; elas são independentes destas conclusões, e põem-se logo com respeito à *visão e à percepção deste círculo pelo espírito filosofante*.

Assim, dir-se-ia, a intuição intelectual é o campo de análise a que aqui nos referimos; a intuição intelectual é o próprio círculo, e ela é de uma índole dupla: por um lado, como vimos, ela é anterior a sentimento e reflexão, enquanto *tendência* de ambos, por outro, e simultaneamente, é-lhes posterior, na medida em que é *produto* de ambos. Logo, se a intuição intelectual é de uma índole dupla, e ainda mais de tal maneira que ela é ao mesmo tempo anterior e posterior, então, assim vista a questão, *anterior e*

posterior poderiam deixar de fazer sentido. Isto é: o círculo, em si, não teria, por certo, um antes e um depois, o círculo não teria origem e fim, e seria de facto ininterrupto; e até esta conclusão, o espírito humano chega por si só. Mas, por certo, este é o alcance máximo das assumpções do espírito, para além do qual está o cerne da questão. Pois, embora seja ininterrupto – diz Novalis –, algo tem de conferir não apenas um sentido, mas um determinado sentido ao círculo entre sentimento e reflexão. Pois a coordenada orientadora, o farol que tem de alumiar o sentido da circularidade deste círculo, é não a sua origem primeira – que é insondável, e é inalcançável para o espírito humano –, mas a sua origem humanamente criada: a acção originária, o ponto que pela primeira vez cria sentimento e reflexão, e é por estes contrários criado, o primeiro ponto ao alcance do espírito humano: numa palavra, o ponto que tem de ser coordenada invisível, mas sempre presente, de sentimento e reflexão, e que, por conseguinte, tem de ser coordenada invisível antes e depois de sentimento e reflexão; pois se é esse ponto que, antes mesmo de o ser, orienta já passivamente os sentidos de sentimento e reflexão, então é também esse ponto que, depois, activamente, é criado por esses contrários, e ao qual os contrários conferem um rumo real.

Assim, se a acção originária existe *antes e depois* de sentimento e reflexão; mas se, mais ainda, produz estes contrários e é por estes produzida, então, isso significa que, para Novalis, a acção originária como que *existe antes de existir* – e, em conformidade, o círculo é círculo antes de o ser; e ainda que, enquanto tal, o círculo possa iniciar a sua circularidade (o seu sentido) de qualquer ponto, *a nossa percepção do mesmo* tem de partir sempre da coordenada visível/invisível que é a acção originária. Sentimento e reflexão, dir-se-ia pois, *não trilham um sentido aleatório* – como julga o espírito –, *antes confluem para a acção originária (o impulso para o Eu, em Fichte)*; a acção originária convoca a si os contrários em favor da sua própria criação, e aí se dá, diz Novalis, este processo inverso que o espírito humano, demasiado sôfrego por compreender algo que não alcança, não logra compreender: *que sentimento e reflexão são não um e o mesmo sentido, mas sentidos diferentes no interior do mesmo círculo, e, por conseguinte, são coincidentes, mas também divergentes no mesmo círculo, e que são os contrários, pois, que oferecem circularidade, eterno confronto, eterno movimento ao círculo; são eles que estimulam a própria circularidade dinâmica do círculo. Um único sentido exterior, visível, mas composto por dois sentidos interiores, velados: eis, pois, a imagem que Novalis apresenta de sentimento e reflexão, e eis também o primeiro grande ponto de dissensão entre Novalis e Fichte, por razões que se afiguram*

já, mas que o pensamento sobre o Eu absoluto de Fichte melhor esclarecerá. Por conseguinte, não pode admirar que o que Novalis chama à visão de sentimento e reflexão enquanto um só sentido, seja, pois, um *natural fenómeno, ou ilusão*¹²⁰ do espírito; pois a verdadeira imagem de sentimento e reflexão é, em boa verdade, para si, uma imagem exactamente contrária a esta: *o sentimento é um progresso do ilimitado para o limitado, da originariedade do sentimento inactivo para o sentimento activo e a reflexão; e a reflexão, depreende-se, é para Novalis o progresso do limitado – do seu dealbar – para o ilimitado, a sua regeneração:* «Ora, isto parece porém um progresso do ilimitado para o limitado, e é na verdade justamente um progresso inverso» (NS, II: 19)¹²¹. E, porque o círculo não é aberto e tem necessariamente de correr sobre si, uma e outra vez, sem fim, então também a ilimitação de que nasce o sentimento tem de partir de algo, assim como a progressiva e crescente ilimitação da reflexão tem de desembocar em algo, a saber: a *absoluta* ilimitação do sentimento nasce da *absoluta* ilimitação da reflexão (isto é, a ilimitação da reflexão origina a ilimitação do sentimento), e a absoluta limitação do sentimento origina a absoluta limitação da reflexão – e tal como uma originara a outra, ao mesmo tempo, a outra origina agora uma, sem fim, e só desta necessidade infalível de correr a reflexão para o caos da ilimitação do sentimento, tal como outrora o sentimento corra para a primeira e absoluta ordem da primeira reflexão, se constitui a total infalibilidade, a total circularidade – porque total especularidade – do círculo da primeira e eterna formação do Eu.

A bem de uma melhor explicitação e compreensão desta *ilusão do espírito*, melhor será que, como Novalis, nela nos deixemos submergir, tanto quanto nos for possível, a ponto de nos deixarmos, ainda que apenas momentaneamente, ludibriar por uma ilusão que sabemos ilusória. Daí emergirá, por certo, a verdade do problema.

Assim, partimos do único ponto de apoio que temos para um estudo do contacto entre sentimento e reflexão, isto é, a principal ilusão acima desvelada por Novalis: a saber, que, *embora, para o espírito, o sentimento progrida do limitado para o ilimitado, e a reflexão progrida do ilimitado para o limitado, a verdade é que o sentimento tende do ilimitado para o limitado, e a reflexão do limitado para o ilimitado.* Esta *des-ilusão*, creio, significa desde já duas coisas: *em primeiro lugar*, que o sentimento, que anteriormente se pensava progredir do limitado para o ilimitado, isto é, *crescendo*,

¹²⁰ «(...) diese umgekehrte Erscheinung ist natürlich.» (NS, II: 19)

¹²¹ «Dieses scheint nun aber ein Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten und ist *eigentlich* gerade ein umgekehrtes Schreiten».

abrindo sobre si, antes tem de se *limitar* em direcção ao limitado; e, *em segundo lugar*, que a reflexão, que anteriormente se pensava progredir do ilimitado para o limitado, *minguando, fechando sobre si própria*, antes tem de se *ilimitar* em direcção ao ilimitado. *O sentimento, dir-se-ia, não mais abre, mas a reflexão tão-pouco fecha*; em direcção à reflexão, a ilimitação do sentimento limita-se, isto é, de um máximo da ilimitação da actividade originária vem a ser um mínimo da ilimitação (o Eu); e vinda do sentimento, nascida deste mínimo da ilimitação, a limitação da reflexão ilimita-se, e de um mínimo de limitação, o Eu vem a ser, uma vez mais, um máximo de ilimitação. Numa palavra, *dir-se-ia, de um mínimo de sentimento nasce um mínimo da reflexão*; e a acção originária, assim vista, é por ora *um encontro entre mínimos*, pois que se um mínimo vem de um máximo, o outro mínimo vai para um máximo: como um *círculo aparentemente perfeito*. E assim é, de facto, diz Novalis; pois, para Novalis, a consciência, o produto originário da acção originária, tem de nascer enquanto *algo limitado*; isto é, do máximo de analiticidade tem de nascer um seu *analogon* invertido, um mínimo de sinteticidade, ou a primeira síntese (o mesmo vale para Fichte, para quem o máximo de analiticidade é, justamente, o mínimo da ilimitação, e o mínimo de sinteticidade o máximo da limitação). E, logo por isto, já se voltaria a perceber a ilusão do espírito, pois, porque essa limitação máxima nasce de um mínimo de ilimitação, então afigura-se ao espírito, por uma natural confusão ou ilusão deste, que a consciência nasce directamente de um máximo de ilimitação, isto é, de uma abertura máxima da ilimitação – quando, em boa verdade, ela nasce, isso sim, de um mínimo de ilimitação, que resulta de uma abertura mínima da ilimitação.

Mas, então, de onde vem verdadeiramente a *confusão*? E como se faz ela sentir com maior pungência? Segundo vejo a questão, e a julgar pela evolução que ela toma em Novalis, creio que isto se deve a que *o problema não se esgota por aqui*; e isto, não apenas num sentido figurado; pois o problema não se esgota apenas no futuro e adiado ponto da acção originária, tal como um círculo de dois sentidos não pode começar e terminar num único pólo – o do início do Eu. Assim, por certo, para se dar o acima descrito, isto é, um encontro entre mínimos (um mínimo de ilimitação a originar um mínimo de limitação), então, *simetricamente* – e porque a imagem apresentada por Novalis e Fichte nunca deixa de ser a de um círculo –, tem de existir *um outro ponto* em que desemboque um processo directamente inverso: a saber, um mínimo de limitação, o da reflexão, de onde nasce a consciência, tem de tender também para um *seu máximo* (e, portanto, tem de abrir sobre si próprio maximamente a caminho da ilimitação), e este

máximo, por sua vez, tem de ser recebido, como não poderia deixar de ser, pela ilimitação da actividade originária (*do sentimento*), que se encontra aí na sua máxima abertura de actividade originária. *Sim, pois dois sentidos contrários no seio do mesmo círculo têm, necessariamente, de se encontrar nem mais nem menos do que duas vezes: uma na origem, e a outra, supõe-se, num ideal e infinito recomeço da circularidade do círculo*; e isto, por muito que isso seja obviamente e directamente oposto aos ensinamentos de Fichte! Assim, no momento de nascimento da consciência, o ponto mínimo da ilimitação (*do sentimento*) dá azo ao ponto mínimo de limitação (*da reflexão*); e no momento da consumação, ou da regeneração da origem, o máximo da limitação (*da reflexão*) dá azo ao ponto máximo da ilimitação (*do sentimento*). *Mínimo conecta-se com mínimo, para máximo se conectar com máximo*; e ainda que isto se afigure deveras natural, assim não podia ver o problema o espírito, que, vemo-lo agora, estava afinal *duplamente enganado* na sua convicção, e que, diz Novalis, devido à referida *natural ilusão*, não só atribuía sentidos erróneos a sentimento e reflexão, como, pior ainda, não podia conceber nenhuma destas duas coordenadas centrais, estes dois eixos de orientação no círculo de compreensão do Eu, e por conseguinte, muito menos podia ver nestas coordenadas, respectivamente, um encontro entre mínimos, e um encontro entre máximos. O mesmo é dizer que por se tratar de um círculo, ou mais concretamente de um anel, o espírito humano natural, embora soubesse da existência de um ponto da acção originária, não sabia por qual dos dois prismas vê-lo: se pelo prisma do sentimento que vai para a reflexão, ou se pelo prisma da reflexão que vai para o sentimento – e por isso, o espírito nunca poderia chegar a dois pontos de contacto, e ainda que chegasse, tão-pouco saberia porque não havia de considerar a acção originária, por exemplo, um encontro entre máximos, e a regeneração desta acção um encontro entre mínimos.

Assim, conclui Novalis, o problema estava em que o espírito estava de tal maneira e tão reiteradamente iludido, e, sobretudo, tão incorrectamente julgava as suas próprias forças no esforço de se conhecer, que sempre percebera erroneamente o círculo de formação do Eu, e por isso, nunca lhe poderia ser permitido pensar uma acção originária – ou, o que é pior, nem ele saberia da necessidade de o fazer. Quase se poderia dizer, aliás, que era só escolher qual o mais grave erro do espírito: se tomar incorrectamente os sentidos de sentimento e reflexão, se desconhecer a existência de dois pontos de contacto no círculo do problema – erros que, no fundo, são um e o mesmo, que se prejudicam mutuamente, e que por isso redundavam nesta muito dolosa

consequência para o próprio espírito na sua indagação pelo Eu. E por conseguinte, se há uma primeira vantagem a extrair das palavras de Novalis, é que, uma vez desmascarada esta ilusão de sentimento e reflexão, uma vez, dir-se-ia, *a ilusão des-iludida*, o espírito pode perceber a existência de dois pontos de contacto: um da origem, o outro da regeneração da mesma. Mas se há uma outra vantagem, é que o espírito adquire assim *orientação* no círculo; e isto porque quem lhe dá essa orientação não são a reflexão ou o sentimento, nem isto é uma mera operação lógica; antes, porque não há apenas um ponto de contacto no círculo de compreensão, então, havendo dois, sempre compete ao pólo da origem orientar o sentimento de tal maneira que ele termine num mínimo de ilimitação, assim fazendo nascer a reflexão desse mesmo mínimo; e ao pólo de regeneração, compete orientar a reflexão de tal maneira que o seu máximo de ilimitação sempre dê nova vida à actividade originária. O que isto significava ulteriormente, pois, é que a sentimento e reflexão eram conferidos não apenas diferentes sentidos, mas *sentidos específicos, isto é, estes e nenhuns outros sentidos*, e o círculo podia agora fechar-se sobre si próprio; até porque, de outro modo, nunca poderia o círculo fechar-se, e muito menos afirmar-se enquanto tal.

Mas estas breves conclusões, que já de si seriam claras, não quero eu apresentá-las sob uma forma indistinta; antes, porque elas se referem a diferentes estruturas de significado do problema, prefiro expô-las sob a forma de *três implicações* ulteriores que a teoria de Novalis suscita, e cuja importância parece aumentar à medida que as percorremos.

A *primeira*, mais óbvia, é que *sentimento e reflexão vêm-se agora restituídos as suas devidas propriedades (unificantes e/ou dissociantes)*; o que acontece pois o espírito vê agora que o sentimento se une à reflexão no preciso ponto em que a reflexão se une ao sentimento, e isto por duas vezes – o que apenas comprova que o espírito vê agora não um, mas dois sentidos diferentes no mesmo círculo, reconhece os pontos de união destes sentidos e se orienta por essas mesmas coordenadas visível/invisível.

A *segunda*, mais importante ainda, é que ao reconhecer estes dois pólos, o espírito é forçado a reclamar parte da sua compostura na visão do problema – e isso resulta em que *não haja apenas dois sentidos, mas que sentimento e reflexão adquiram assim os seus verdadeiros sentidos*. O sentimento é um progresso do ilimitado para o limitado que se une à reflexão, enquanto progresso do limitado para o ilimitado; se assim não fosse, a normal transição da actividade originária para a reflexão resultaria em que, por um lado, o sentimento, privado de redundar na reflexão enquanto algo

limitado, não poderia conferir à reflexão a forma que justamente o moldará enquanto tal; ou que, por exemplo, a reflexão, impedida de receber do sentimento o limitado do conteúdo que lhe permitirá vir a ser forma, tivesse de partir de um ilimitado oco para uma limitação que apenas a faria desvanecer enquanto tal, sem nenhum propósito ulterior que não isso mesmo. E se assim fosse, o próprio Eu nunca viria a nascer enquanto tal, antes deambularia eternamente na sua própria passividade pura, e a reflexão seria para nós apenas um sonho auspicioso; e isto porque, mesmo que assim se quisesse admitir a existência de dois pólos de contacto entre sentimento e reflexão neste círculo, estes pólos surgiriam como que desfasados um do outro, e por isso sempre dariam ao espírito a noção de que nenhum deles era, com efeito, um verdadeiro pólo de contacto, e o espírito seria mantido na mais profunda ilusão.

Assim, e por todas estas razões, é apenas com a percepção de que justamente há dois sentidos e, por conseguinte, dois pontos de contacto no círculo de formação do Eu – mas, sobretudo, com a atribuição de cada um destes sentidos ao seu elemento certo, isto é, com a aquisição dos sentidos correctos de sentimento e reflexão –, que o sentimento adquire enfim a sua justa função de conteúdo, e a reflexão a sua justa função de forma do problema, de tal modo que podemos agora afirmar com Novalis que «A acção originária associa a reflexão com o sentimento. A sua forma, dir-se-ia, pertence à reflexão, a sua matéria ao sentimento.» (NS, II: 20-21) ¹²² Significa isto, numa palavra, que sentimento e reflexão adquirem aqui as suas roupagens definitivas: em Novalis, *o sentimento é a matéria da intuição intelectual; a reflexão, a forma desta*; e o ponto da sua união é a acção originária, de tal modo que o máximo de analiticidade pressuponha a síntese primordial para se consumir, e vice-versa: «A acção originária decompõe-se nas suas duas partes – no sentimento e na reflexão –, pois destas é ela composta. A síntese desta tese e antítese – tem de ser Una, delimitação e esfera de ambos, esfera absoluta, pois ela é síntese.» (id: 21-22) ¹²³ E é justamente isto, diz Novalis, que há-de separar o ser humano («Mensch»), antes da acção originária, e o Eu («Ich»), depois da acção originária: «O ser humano pensa e sente – ele delimita ambos livremente – ele é matéria determinada.» (ibid.: 22) ¹²⁴, isto é, ele é puro sentimento, ou, se quisermos, pura reflexão; mas o Eu, embora nasça desta *liberdade* – como também Schelling, Hegel,

¹²² «Die Urhandlung verknüpft die Reflexion mit dem Gefühle. Ihre Form gleichsam gehört der Reflexion, Ihr Stoff dem Gefühle.»

¹²³ «Die Urhandlung zerfällt in ihre zwey Theile – in das Gefühl und in der Reflexion – denn aus diesen ist sie zusammengesetzt. Die Synthesis dieser These und Antithese – muß Eins, Gränze und Sfäre von beiden, absolute Sfäre sein, den es ist Synthesis.»

¹²⁴ «Der Mensch denkt und fühlt – er begränzt beydes frey – er ist bestimmter Stoff.»

Hölderlin pensariam –, nasce para um reino da *necessidade*: o Eu tem de obedecer a certas «leis da acção originária» («Gesetze der Urhandlung» (ibid.: 21)), às quais, claro está, também sentimento e reflexão terão de obedecer aquando do seu contacto: e por fim, será o produto dos contrários, sob a vigência de tais leis que, para Novalis, virá a enformar a intuição intelectual do homem, ou, se quisermos, é dela que o Eu absoluto, essa «matéria determinada» (ibid: 22) que não é senão o que nasce do outro ponto de contacto e vem desembocar à consciência, vem a contactar com o Eu empírico, no Eu da reflexão – e vice-versa. O Eu absoluto existe entre o máximo da ilimitação e o mínimo da ilimitação (que vem a resultar ulteriormente no Eu empírico); o Eu empírico existe entre o mínimo de ilimitação e o máximo de ilimitação (que resulta da actividade originária, o Eu absoluto). É este, diz Novalis, o círculo da «inteligência de Fichte» («Dis wäre Fichtens Intelligenz» (ibid: 22)).

A *terceira* implicação advém do que acabei de dizer; ela é *a mais importante*, embora a insira aqui apenas como sugestão para um problema a tratar à frente, e que sempre nos acompanhará. A implicação diz respeito à relação entre os *dois pólos de contacto entre sentimento e reflexão*, e a sua relevância para a questão da *ilusão e da verdade* para o espírito – e por isso, muito nos importa inquiri-la, ou não a soubéssemos de grande importância para a restante questão sobre sentimento e reflexão.

Vimos já, nas duas primeiras consequências, que, ao detectar a ilusão do espírito entre os sentidos de sentimento e reflexão, Novalis não só repôs as posições, como, o que é mais relevante, também estipulou os genuínos sentidos de sentimento e reflexão; assim, sentimento é, de facto ilimitado-limitado, reflexão é de facto limitado-ilimitado, e o Eu terá de nascer, para Novalis, entre este duplo sentido das coisas, *entre um e o outro pólos que balizam a nossa compreensão do problema*. Por isso, afloramos apenas a questão: o que é este *outro sentido*, e *sobretudo este outro ponto de contacto*? Ou melhor: *qual é o seu significado, a sua importância neste processo*?

Por certo, e dedicando-lhe um primeiríssimo, muito superficial olhar, diria que este ponto de contacto nos apresenta sentimento e reflexão, e por conseguinte também o Eu *invertidos* nas suas relações; ou não se perfilasse este ponto de contacto no ponto directamente oposto a estes. Esse ponto mostra-nos, pois, *um outro modo de contacto* entre os três elementos, mas, sobretudo, ele mostra-nos os *antípodas* da relação em que queremos tomar estes três elementos; pois, uma vez aí, falamos não de um encontro entre mínimos, mas de máximas aberturas, de um contacto entre máximas ilimitações; em suma, falamos de um *correlato invertido* do contacto entre sentimento e reflexão de

que nasce o Eu empírico. A saber, esse ponto é a possibilidade de um contacto entre sentimento e reflexão que constitui um Eu ideal, puro; de outro modo, o sentimento apenas seria sentimento, a reflexão apenas seria reflexão, e isso apenas contradiria tudo o que se disse até aqui, e a opinião do próprio Novalis. Assim, a terceira implicação que se extrai de um pensamento de um círculo com dois sentidos, e de dois sentidos distintos correctamente adequados a sentimento e reflexão, é que tal como um dos pontos de encontro destes é o Eu no seu nascer, para Novalis, o outro ponto é este seu *antípoda ideal*; e é-o no seio de uma ligação cuja compreensão, embora nos permaneça desconhecida, é para o poeta muito necessária; pois, como vimos, ambos estes pontos têm de se pressupor, e apenas obedecem ao maior dos preceitos neste problema, segundo o qual sentimento e reflexão são recíprocos, e como tal coincidentes e divergentes: e por isso, eles são como que o espelho um do outro, e carecem um do outro para existir.

Assim, e para resumir todos estes atributos a uma só palavra, diria que o que a percepção deste ponto oculto do círculo significa para Novalis é – tal como o seu contra-ponto visível, na acção originária, *o eterno horizonte de partida e chegada de todo o percurso* visível que vimos contemplando, e que anima o Eu; pois a relação entre sentimento e reflexão que vimos analisando, embora ainda não empírica, não é de todo absolutamente insondável (desde que não queiramos saber a sua origem primeira), antes se depreende que ela nasce a partir de algo pelo menos tão originário quanto ela, a saber, esse outro ponto de contacto; e se dizemos isto, e não o contrário, é porque a acção originária assim o demonstrará, e porque ela abrirá para uma primeira reflexão, não para um primeiro sentimento. Assim, isto só pode significar que *este ponto é a coordenada invisível que orienta a visível*, e é por ela sustentada – e o mesmo acontece ao contrário; e que, para além disso, o Eu empírico nasce sempre à luz e em função do puro, e que sempre será a este Eu ideal que teremos de retornar se queremos comprovar os contornos do nascimento do empírico, tal como será o empírico que, pelo seu curso, sempre procura aceder ao ideal. Daí, por um lado, que já inicialmente a acção originária tenha de demonstrar traços de uma tal hibridez: pois, por ser a primeira, ela é a que mais directamente confina com o que é último, e portanto, ela é, tal como o seu contra-ponto ideal, eterna regeneração de si própria, e portanto matéria para a gadanha da filosofia; mas também daí, por outro lado, que a filosofia careça de inquirir um tão penoso e obscuro percurso: pois só esse percurso permite verdadeiramente espelhar sentimento e reflexão, o puro no empírico e, por conseguinte, uma metade do círculo na sua outra

metade invertida; e por isso, só ele permitirá à filosofia compreender a possibilidade (ou não) desta sua tão essencial empresa – no fundo, razões mais do que suficientes para que desde já se reconheça a importância superior desta implicação.

Mais não direi sobre as ultteriores repercussões deste pólo ideal, e guardo uma sua mais pormenorizada explicação para o seguinte sub-capítulo.

2.3. O fim da ilusão do espírito: a intuição intelectual e os máximos de sentimento e reflexão

Postas estas três implicações, prova-se que não só o fim ulterior de Novalis continua a ser, como em Fichte, sintetizar sentimento e reflexão (pois só daí pode nascer o Eu, a identidade), como este fim é agora ainda mais reforçado por uma mais correcta compreensão – mas talvez ainda não *total* compreensão – dos *devidos sentidos* destes contrários.

Mas gostaria de começar o presente capítulo onde terminei o anterior, e pensar que nos sobrevém uma nova tarefa que tem de ser cumprida, a saber: há que *aferir o que de novo traz esta posição de Novalis, isto é, esta des-ilusão, ou esta percepção da possível importância de um ponto de contacto ideal entre sentimento e reflexão*, e sobretudo perceber o que o fim desta ilusão do espírito pode contribuir para a compreensão do que, por ora, nos é prioritário: o ponto de contacto real entre sentimento e reflexão. Pois, a meu ver, esta contribuição não é uma dúvida, mas sim uma *certeza*, e com ela pretendo averiguar algo que por ora apenas se sugere, mas que julgo ser verdade: que o que a des-ilusão talvez tenha de mais importante é que, ao surgir assim desvelada, é justamente ela que não só reatribui a sentimento e reflexão os seus tons de voz, mas os encaminha para onde estes contrários têm de estar, para o cruzamento que originará o Eu: algo que, ulteriormente – se me é permitido aduzir –, sempre dependerá da *correcta compreensão do jogo entre ilusão e verdade* de que Novalis se aperceberia, e que aqui expomos.

Comecemos por repensar o nosso problema; e para isso, e para que não possamos dar espaço à dúvida, partimos aqui de um ponto inequívoco, e que sabemos desde o início da investigação: que *o sentimento é subjectivo, ao passo que a reflexão é*

objectiva. Com efeito, *assim o defendia Novalis, e assim o colocou também Fichte*, a acção originária é o eixo entre o Eu absoluto e o Eu empírico; mas o Eu absoluto nada tem a ver com o objecto, a não ser o seu próprio progresso (ainda por cima *evanescente*) em direcção a uma primeira objectualização do sujeito, isto é, a um mínimo de ilimitação; para trás deste, aí sim, a ilimitação acentua-se em direcção, em retorno ao seu máximo. E ao invés, se exceptuarmos o contacto, também ele *evanescente*, com o mínimo de ilimitação de onde nasce, o Eu empírico nada tem a ver com a actividade originária, antes tudo tem a ver com a objectualidade, ou pelo menos com o contacto entre sujeito e objecto, e portanto, o Eu empírico acentua-se apenas na crescente ilimitação do seu contacto com a objectualidade; pois enquanto existe, todo ele é íntima ligação, comparação, convivência com o objecto, com o mundo, não mais com a auto-actividade do Eu. Daí que se possa dizer, com Novalis, que *sentimento é subjectivo, e reflexão é objectiva*; e daí que, diriam Professor e aluno, o sentimento tenha de ser aqui a transição entre a pura auto-actividade do Eu e a empiricidade do Eu, *e não o contrário*; e daí que a reflexão tenha de ser, também ela, o mesmo, mas inversamente tomado o sentido, *e não o contrário*; e se isto é absolutamente inegável em Fichte, como vimos atrás, também para Novalis o parece ser, e isso mesmo parece sobressair do próprio ponto que já atingimos na emergente teoria do jovem filósofo. Pois se há algo que emerge da anterior des-ilusão do espírito, é que também Novalis crê que o sentimento tem de chegar até à reflexão, por certo, enquanto algo o mais limitado possível, e terminar num seu mínimo da ilimitação, e que justamente isso o impede de ter outro contacto com o objecto que não o de lhe dar azo por um mínimo de intensidade; e que, por sua vez, a reflexão tem de o acolher – o limitado –, mas não é apenas propriamente o limitado que a reflexão acolhe, antes um mínimo do ilimitado que é, por outras palavras, a limitação de que ela se inicia; razão por que também a reflexão é objectiva, e não pode contactar com a auto-actividade senão dela recebendo esse mínimo de sentimento. Assim, numa palavra, *o mínimo da ilimitação dá origem ao mínimo da limitação, o mínimo da limitação nasce do mínimo da ilimitação*; e portanto, dir-se-ia, sentimento e reflexão, uma vez nestes seus novos – e correctos – sentidos, parecem convergir na acção originária infalivelmente mediante os seus *mínimos*, de tal modo que só daí, e só assim, pode nascer o Eu, por certo deixando para o outro pólo de contacto ideal os máximos desses sentidos, que sentimento e reflexão adquirirão por partirem da acção originária nos seus mínimos.

Que me seja permitido sugerir, porém, que mau grado a sua aparente correcção, e apesar de parte dela estar já certa, nem tudo está ainda bem com esta visão, e ela *encerra para Novalis um problema adicional*; e que se assim é, é porque, tendo-se deixado enlear na ilusão, o espírito, diz Novalis, percebe não apenas parte, mas *todo o problema* de maneira inversa ao que ele é realmente, o que significa que o problema não foi ainda *totalmente resolvido*, que o espírito persiste ainda em alguma forma de ilusão, e que enquanto esta ilusão não for totalmente dissipada, *o espírito revelar-se-á absolutamente infalível no seu erro*.

Este problema adicional consiste, ainda e sempre, na *perspectiva* que o espírito tem sobre o problema – mas agora, mais especificamente para Novalis, sobre a perspectiva do todo do problema. Assim, na visão do espírito, o sentimento, *embora não progrida já do limitado para o ilimitado*, progride contudo do ilimitado para o limitado de tal maneira que, para dar lugar ao limitado, o ilimitado tem de perder cada vez mais força, tem de se *dissipar* enquanto tal; e também a reflexão, embora não progrida já do ilimitado para o limitado, parte do limitado para o ilimitado de tal maneira que o limitado, tendo nascido do ilimitado, não pode senão ser um *mínimo* que, também ele, parte para um máximo – o máximo da actividade originária; *o que faz com que, para vir a ser limitação, a ilimitação tem de perder em ilimitação, e para vir a ser da ilimitação, a limitação tem de perder em limitação*. A prova disto, aliás, é-nos dada justamente pelo outro ponto de contacto contrário, mais *ideal*, entre sentimento e reflexão. Pois se pensarmos este ponto à luz do seu antípoda real; e se é isto o que acontece na junção *real* entre sentimento e reflexão, a saber, uma progressiva, por fim máxima desintensificação de sentimento e reflexão em favor da sua síntese, como é proposto por Fichte, então, o que acontece no antípoda tem de ser, como se deu a entender atrás, uma intensificação máxima e recíproca entre ambos; por outras palavras, ao se encontrarem na idealidade, sentimento e reflexão *não esmorecem*, antes acentuam mutuamente as suas valências, num encontro único, sem perdas, concessões ou supressões. O contacto ideal entre sentimento e reflexão é pura união, pura irmanação de ambos; e por conseguinte, para vir a ser ilimitada, a ilimitação tem de ganhar ainda mais em ilimitação, e a ilimitação tem de ganhar ainda mais em ilimitação (máximo + máximo). Isto é, segundo este ponto da teoria de Novalis, *mínimo une-se a mínimo, no real, para que máximo se una a máximo, no ideal* – e embora isto tenha de ser já percebido como um outro laivo de dissensão em relação a Fichte, pois o Eu absoluto por certo permitiria um tal pensamento da acção originária, mas nunca o seu antípoda, todavia, este modelo

apega-se ainda muito ao de Fichte no modo como propõe o nascer do Eu e a sua (possível) consumação.

Mas justamente aqui, nesta aparente naturalidade, surge para Novalis o cerne deste problema suplementar, e ele prende-se justamente, para o poeta, com *a estimativa das forças e das intensidades aqui postas em jogo por sentimento e reflexão*; pois ao assim perceber os pontos de contacto do Eu, e assim sair parcialmente da ilusão – diz Novalis –, o espírito atribui por certo a sentimento e a reflexão posições correctas, sentidos correctos; *mas isso não significa ainda que o espírito saiba coadunar as recém-adquiridas forças das extremidades, ou dos pontos de contacto, com as recém-adquiridas posições e sentidos destes mesmos pontos de contacto*. E isto porque, para o espírito, o sentimento real é aqui máximo-mínimo, a reflexão real é mínimo-máximo; o sentimento ideal é máximo-mínimo, e a reflexão ideal mínimo-máximo; e até aqui, parece haver uma salutar e pacífica concordância; isto é, uma concordância pelo menos no que respeita a um círculo com dois sentidos convergentes e/ou divergentes. *Mas, cria Novalis, essa concordância não é tão óbvia quanto ao genuíno equilíbrio de forças entre todos os seus componentes, marcado nos pólos*; pois ainda que, tanto no pólo ideal como no real, entre sentimento e reflexão haja consonância, na medida em que mínimo dá com mínimo e máximo dá com máximo; ainda que, por certo, um pólo tenha de estar ulteriormente entre mínimos, e o outro entre máximos, todavia, que *justamente o ideal seja o pólo dos máximos*, isso é ainda uma longínqua, e por certo final ingerência do Eu absoluto de Fichte no pensamento da questão, ou não fosse a idealidade em Fichte também a realidade; e que *justamente o real seja o pólo dos mínimos*, parece obrigar a que só mediante os mínimos (um máximo apagamento, um máximo enfraquecimento) cada um dos pólos pode esperar unir-se ao outro, e que mesmo quando assim não é, isso só acontece idealmente, e mesmo aí apenas com o propósito de vir a desintensificar-se, até um mínimo real. *Ora, como é óbvio, isto não pode ser para Novalis a desejada plataforma de acção-reacção, a superfície especular que deve unir e/ou separar sentimento e reflexão*; pois se há algo que a primeira visão de um outro ponto de contacto, um ponto entre máximos, mostra, é que, para que possa haver um contacto ideal entre máximos, tem de haver também um encontro entre mínimos; mas para que este encontro possa ocorrer, o sentimento é forçado a esmorecer para vir a ser reflexão, a reflexão de esmorecer para vir a ser do sentimento. E se assim é, e a realidade do Eu só se dá mediante uma transição entre mínimos, então isso significaria, para Novalis, que *uma das partes desta transição, votada que está ao seu*

mínimo possível, e a dar azo a outro mínimo possível, sempre teria de desaparecer para dar lugar ao surgimento de outra; isto é, o culminar desse esmorecimento teria de significar o total desaparecimento de um dos pólos, e por conseguinte, para um pólo vir a ser, o outro pólo teria de deixar de ser o que é, e vice-versa, o que é uma ainda maior subversão da desejada plataforma recíproca entre sentimento e reflexão, uma negação do carácter duplo da intuição intelectual, uma dissimulação do que virá a ser a acção originária, já para não falar nas nefastas consequências que isso teria para uma posterior análise do Eu, e para a filosofia.

Para Novalis, dir-se-ia pois, *a visão de Fichte é quando muito uma plataforma de acção-acção, e não de acção-reacção*; uma superfície especular, sim, mas que apenas une, funde sentimento e reflexão, e, ao fazê-lo, apaga necessariamente um dos dois (no fundo, aliás, os dois). E se assim é, então, para Novalis, embora tenha corrigido a posição e os sentidos de sentimento e reflexão, o espírito continua a falhar porém na *avaliação da intensidade do ponto de contacto destes contrários*, o que faz com que «quando o sentimento é algo, a reflexão nada é, e o homem é a própria síntese.» (NS, II: 23)¹²⁵, e que, em contrapartida, quando a reflexão é algo, o sentimento nada é, e o homem é síntese; pois o que acontece num, vimo-lo já, é directamente oposto ao que acontece no outro, na ilusão e na verdade, no erro e na correcção da reciprocidade. E assim, dir-se-ia, embora o homem sempre fosse necessariamente síntese, dada a mútua dependência de sentimento e reflexão, um destes teria de ser nada a fim de que o outro pudesse ser algo: um teria de ver sonegada a sua imagem, a sua voz a fim de que o outro pudesse falar – e isso não é, para Novalis, uma verdadeira síntese.

Assim, e para resumir tudo isto a uma palavra, o sentimento não pode ser nada para que a reflexão seja algo, apenas porque, enquanto derradeiro sentimento do Eu absoluto, e enquanto culminar do processo analítico, a consumação do sentimento tem de se operar através de uma restrição, um *fechamento*; nem a reflexão pode vir a ser algo do nada do sentimento apenas porque, enquanto primeira reflexão do Eu empírico, e enquanto dealbar do progresso sintético, ela tem de ser operada através de uma *abertura* em direcção à sua ilimitação. Isto seria, pois, não como ter um espelhamento entre ambas, mas como uma controlar os movimentos da outra, e a outra os desta. E por isso se pergunta: *que espécie de fechamento, de abertura entre sentimento e reflexão – e que espécie de fechamento e abertura reais e ideais – são estes?* Quando chegado o

¹²⁵ «Wenn Gefühl Was ist, so ist Reflexion nichts und der Mensch ist die Synthese – und so umgekehrt.»

momento de os contrários contactarem, que canal é este que se abre, ou fecha, a sentimento e reflexão? Sim, pois a isto responderíamos, por certo, que estes são o fechamento da ilimitação e a abertura da limitação; caso contrário, sentimento e reflexão seriam, desde logo, apenas falsamente consistentes um com o outro. Mas se assim é, isto é, se é o sentimento que tem de originar a reflexão; e se é *neste* ponto de contacto *real* que o sentimento tem de originar a reflexão, então, conluo com Novalis, só podem ser justamente *os moldes* deste fechamento-abertura, *a maneira* como ilimitação e limitação se ligam neste ponto – e que foram originariamente estipulados por Fichte – aquilo que faz com que um apareça quando o outro desaparece, ou que um se faça passar pelo outro, abarcando-o; o que significa que, ao se ter afirmado o sentimento enquanto um progresso do limitado para o ilimitado, e a reflexão como um progresso do ilimitado para o limitado, quando, em boa verdade eles são, respectivamente, um progresso do ilimitado para o limitado e um progresso do limitado para o ilimitado, *algo superficial se resolveu, mas algo ulterior, mais profundo e obscuro permanece por resolver*. Numa palavra, à ilusão superficial, mais visível, subjaz *uma outra ilusão, mais secreta e causadora de todo o problema*, e que convém que façamos estilhaçar no interior da intuição intelectual: segundo Novalis, a presente compreensão do problema, o procedimento exposto por Fichte, segundo o qual, como vimos, *o ideal é o real, e não o contrário*, faz com que se anulem reciprocamente as forças e as fraquezas, os máximos e os mínimos, a ilimitação e a limitação de sentimento e reflexão – o que, claro está, não só impossibilita que sentimento e reflexão verdadeiramente se unam harmoniosamente, como impede, desde logo, uma boa abordagem ao problema da consciência; e, por conseguinte, apenas um abandono, uma inversão desta presente compreensão dos dois pólos, isto é, só um novo diálogo, uma nova referência do problema do real à sua faceta ideal, no ponto de contacto ideal entre sentimento e reflexão, e do ideal à sua faceta real, no ponto real, nos poderá ajudar a, de uma vez por todas, desvelar com Novalis os verdadeiros caracteres de ilusão e verdade.

A questão está em saber, pois, *com respeito ao sentimento*, se o progresso da ilimitação para o seu fechamento – para a limitação – é, verdadeiramente, um fechamento, uma limitação, uma atenuação; *com respeito à reflexão*, se o progresso da limitação para a ilimitação parte, verdadeiramente, de uma abertura mínima, de uma simples limitação; e, por fim, *com respeito ao outro ponto de contacto entre ambos*, que influência pode ter o antípoda ideal, fundado sobre máximos, sobre esta suposição.

Assim, *um dos pólos*, o real, conhecemo-lo ainda insuficientemente; pois dele, apenas sabemos que aparenta ser o encontro entre mínimos do sentimento e da reflexão e, por isso, diria Fichte, uma interrupção da actividade originária do Eu, da qual virá a nascer o Eu – e isso, convenhamos, não é saber muito. O *outro*, o ideal, não só não o conhecemos, como nunca poderemos vir a *conhecê-lo* devidamente; e quando muito, apenas podemos pressenti-lo no que ele tenha de antípoda em relação ao primeiro. Pois dele, apenas sabemos que, inversamente, aparenta ser um encontro entre máximos da ilimitação da reflexão e do sentimento: uma espécie de antípoda ideal do real ponto do nascimento do sujeito. E portanto, concluir-se-ia, um é o ponto da origem do Eu, *o real*; o outro o ponto de eterna regeneração da origem do Eu, *o ideal*.

Mas tomemos isto em mais atenta consideração, e perguntemos: *o que significam aqui, na actual perspectiva do problema sentimento/reflexão, origem, regeneração, e sobretudo, eterna regeneração da origem?* Pois antes de ser Eu, o Eu é pura auto-actividade de si próprio, e apenas quando abandona esta actividade originária, reflectindo, ele vem a ser Eu; o vir a ser Eu é, pois, neste prisma, o *impulso* que o guia: o «impulso para o Eu», e o tornar-se Eu é a sua *origem*. Em Novalis, porém, estamos a tratar de um círculo, e como vimos *não de um qualquer círculo*; e portanto, será de pensar que também este impulso, esta auto-actividade – que vem a ser a origem do Eu – nasce de algo, e vem de algo; e embora não possamos saber onde esta auto-actividade nasceu *originariamente*, sabemos, pelo menos, de onde ela sempre tende no círculo: ela tende do suposto e já referido encontro entre máximos do sentimento e da reflexão, o qual, ao invés do seu antípoda real, é aqui um máximo de reflexão que dá origem ao máximo sentimento da auto-actividade do Eu. Isto é, a auto-actividade, o impulso para o Eu tende do pólo de *eterna regeneração da origem do Eu*. Mas esse ponto tem de tender, ele próprio, de outro: daí que o venhamos chamando de regeneração da origem; e se tem de o fazer, então, isso leva-o até ao pólo real de sentimento e reflexão, *e para trás deste*. E por sua vez, também o pólo real tem de se rever neste modo de procurar a origem; pois aquilo que designamos aqui por origem real tem de ser também o natural resultado do seu antípoda ideal, que a enforma, a saber, tem de nascer de uma abertura que tende para um fechamento, abertura que essa mesma origem criou; e portanto, a regeneração ideal é resultado desta origem real, *e para trás desta*, e por aí diante.

Mas então pergunta-se: como pode o Eu ter a sua origem na acção originária, no encontro real entre sentimento e reflexão, se há algo que parece originar isto mesmo? Ou antes, se o que origina isto mesmo tem, ele próprio, uma origem? E ainda que isto

fosse possível, qual seria afinal *a ulterior origem da origem*? Pois assim visto o círculo, e assumindo que real é origem e ideal a regeneração da origem, então *o ideal teria de ser a regeneração do real; e o real, a origem (regenerada) do ideal. Mas se considerarmos que o Eu nasce da actividade originária, a actividade originária do pólo ideal, e o pólo ideal do Eu, e vice-versa*, e portanto que, qualquer que seja o prisma por que se veja o problema, qualquer um dos referidos componentes, ao procurar a sua origem, *é irremediavelmente reconduzido a si próprio na sua compreensão circular do mesmo, e para trás de si mesmo, se quiser prosseguir nessa busca, então, por outro lado, também não há razão para não afirmarmos que o ideal é também a origem de tudo isto, e que o nascimento do Eu é, também ele, a eterna regeneração do processo.* Sim, pois há que nunca esquecer que o modo como Novalis pensa o círculo em muito difere do de Fichte, para quem é o mínimo do real que origina o máximo do ideal, e não o contrário, o que faz com que o ideal seja o real no pensar; pois o círculo de Fichte é o círculo onde a origem não pode ser senão, ela própria, a eterna regeneração da origem, onde ideal é real; no fundo, onde apenas aparentemente, como aqui, existem dois sentidos, pois que eles são um único. Mas em Novalis falamos não de um, mas de dois sentidos; e de dois sentidos não apenas contrários, mas também e ao mesmo tempo concomitantes, e se isso se aplica aos sentidos de sentimento e reflexão, então, assim será também com os elementos que constituem esse duplo sentido, entre as referidas origem e regeneração da origem do problema – o que nos faz pensar que, embora a regeneração ideal da origem aparente ser o resultado de um máximo, e a origem o resultado de um mínimo, todavia, no evento de ser ao contrário – e parece mostrar-se agora que isso é possível –, *então também estas valências terão de se alterar, e ideal será máximo tanto quanto ideal é mínimo, e real será mínimo tanto quanto real é máximo.*

Assim, e para re-traduzir os termos do problema, dir-se-ia que, apenas vista por si, a forma do impulso seria efectivamente conferida pela auto-actividade do Eu e, ulteriormente, pelo ideal ponto de contacto máximo entre sentimento e reflexão. *Mas*, porque existe um *segundo* sentido a acrescer a este – o curso da reflexão –, então, uma vez nascido o Eu, o impulso perdura no próprio Eu até que este, de alguma maneira (não sabemos ainda como) venha também ele a originar o encontro ideal, máximo entre sentimento e reflexão, e por conseguinte, e por adição, todo o anteriormente descrito processo. Isto é: se, por um lado, o Eu é originado pelo impulso para ser Eu, e este impulso é originado pela actividade originária que nasce do encontro ideal entre

sentimento e reflexão, e essa, por sua vez, é originada pelo Eu, que, segundo Fichte, é *a origem*; por outro, todavia, vimo-lo já, também a actividade originária é originada por algo... neste caso, justamente pelo impulso para o Eu, pelo Eu, por tudo o que lhe sucede e, dir-se-ia enfim, por si própria, num círculo *ad infinitum*. Numa única palavra, pois, *nem o Eu, o pólo real, é origem de nada, nem o pólo ideal é regeneração dessa origem; e o inverso é igualmente verdadeiro*. Bem pelo contrário, pois, *o círculo de Novalis não tem propriamente origem ou fim*, o que nos obriga a deixar cair por terra tais designações, ou pelo menos a fazer delas uso mais circunspecto; pois se o círculo tivesse origem ou fim, não poderia almejar a ser um campo de reciprocidade viva entre contrários. Isto significa, pois, antes de mais, que o impulso para o Eu *perdura eternamente no círculo, sempre originando e sendo originado*; mas porque o círculo de Novalis tem dois sentidos contrários, mas concomitantes, ele fá-lo ora activa, ora passivamente. *Activamente*, na sua emergência visível nos pólos de contacto real e ideal entre sentimento e reflexão; *passivamente*, sendo o próprio círculo origem e originado por tudo, e portanto, no fundo, *eterna regeneração da regeneração*. E por conseguinte, o que isto traz de novo e disruptor ao tema é que o impulso tanto procede desse encontro ideal entre máximos, como, ao promover a acção originária, dá origem, ela própria, a esse mesmo encontro – mediante os mínimos; e, por outro lado, a acção originária tanto origina o encontro ideal dos máximos de que ela virá uma vez mais a ser, como é originada por esse mesmo encontro; e o mesmo acontece ao Eu, que é a um tempo originado e origem do impulso, da regeneração da origem. Significa isto, pois, que no círculo como Novalis o concebe, a todos os elementos em questão *é-lhes dada uma forma, tanto quanto eles próprios dão forma*. Isto é: tal como o real dá forma ao ideal (pois o ideal é o real no pensar, sempre diria Fichte), *também à origem real do problema é conferida uma forma pelo ideal, e só o ideal lha pode conferir, tal como também só o real lha pode conferir a ele; e, portanto, tal como o ponto de contacto entre máximos origina o real entre mínimos, também o real entre mínimos, poder-se-ia dizer, origina o ideal entre máximos*, e é este o incontornável começo do pensamento de um círculo com dois sentidos híbridos, tanto convergentes como divergentes – o que, não resolvendo ainda o ulterior problema fichteano de uma eterna circularidade do círculo, e não alcançando ainda uma perfeita reciprocidade entre contrários, porém, já o atenua muito, e prepara isto mesmo.

Assim, para resumir, podemos afirmar que tanto para Novalis, como para Fichte, o real é a origem do ideal; e que para Novalis, como para Fichte, também o

real é o ideal no pensar. Mas agora, não é menos verdade que, *apenas para Novalis, também o ideal é a origem do real*, e que *o ideal é o real no sentir*, e isto porque, no fundo, para Novalis, nenhum contrário é a origem do outro, antes ambos são *eterna e simples regeneração um do outro*. Isto é: também o ideal enforma o real, tal como o real enforma o ideal (pois ideal e real, diz Novalis, devem ser unos no Eu); o máximo enforma o mínimo, o mínimo enforma o máximo, num processo sem término e sem início – *sem origem e sem fim*. Com *sentido*, por certo; dois, para ser mais preciso; mas, por isso mesmo, sem origem perceptível, sem fim possível. Eterna circularidade significa pois, em Novalis, que a origem é também e sempre resultado, e que o resultado é também e sempre origem; isto é, que todos os pontos do círculo podem ser origem e resultado, e que, por conseguinte, a eterna regeneração do Eu é um eterno retorno do mesmo sobre si, como o é a sua origem, e que a origem do Eu, tal como a sua regeneração, estão no seu início como no seu fim: primeiro passo, pois, para uma verdadeira compreensão da especularidade do espelho.

Por fim, uma vez encetado este *abandono do paradigma do círculo fichteano*, e isto mediante a renúncia da origem no círculo de compreensão do Eu, podemos voltar ao nosso problema principal, e perguntar: o que acarreta então, para Novalis, esta mudança de perspectiva na compreensão do problema, e como partir dela para um novo pensamento de fechamento e abertura nos encontros ideal e real entre sentimento e reflexão? A resposta, creio, é agora mais clara, e pode apoiar-se sobre três novas ilações.

Em *primeiro* lugar, a nova posição de Novalis significa que num círculo onde dois sentidos correm contrariamente, mas apenas para confluírem um no outro, então nenhum desses sentidos nasce por si só, mas apenas na medida em que um sentido tem origem no outro – razão por que o círculo de Novalis não tem nem fim nem início visíveis.

Em *segundo* lugar, num círculo em que não há uma origem nem um fim visíveis, apenas eterna regeneração do círculo, então, nesse círculo, ideal é real e real é ideal, máximo é mínimo e mínimo é máximo: o que não sendo ainda pura reciprocidade, já não é pelo menos a anterior intratabilidade entre ambos.

Mas, sobretudo – *terceiro* –, *a noção de que mínimo é máximo, e vice-versa, implica uma profunda e radical reconfiguração dos dois pólos de encontro entre sentimento e reflexão, no que se anuncia já como a queda do derradeiro véu da ilusão do espírito, antes da visão da acção originária*. Pois, até aqui, Novalis vem tentando

abrir justamente para uma *nova visão do círculo* da compreensão do Eu: por um lado, denunciando o problema de uma sua indevida circularidade e/ou reciprocidade em Fichte¹²⁶ (*acção-acção*); por outro, e ainda que numa primeira fase aceitando este erro, propondo um círculo em que, como é agora o caso, se começa a discernir uma primeira forma de *acção-reacção*, o que justamente significa que real e ideal não têm aqui posições de superioridade ou inferioridade, antes são igualmente recíprocos; um círculo, pois, em que o impulso tanto é originado, como origina o Eu.

Assim, que significa isto, *primeiro para o círculo em si, e depois para os dois pontos de contacto*? Para o círculo em si, a resposta é bastante natural, e afigura-se já; pois, com efeito, se *não existe uma origem nem um fim definidos, então, não existindo estes, o movimento circular que aqui se afirma tem de estar em eterna regeneração de si próprio; ele tem de ser eterno nascimento e morte de si próprio*, o que, convenhamos, não torna o círculo *infinitamente ininterrupto*, mas torna-o porém pelo menos *infinito*. Pois, para Novalis, *o movimento circular tem de ser infinito*, para que sempre se possa regenerar o Eu – que é neste central –, mas também para que ideal sempre possa vir a ser do real, e o real do ideal, o máximo do mínimo e o mínimo do máximo (pois *o impulso para o Eu*, enquanto eterna regeneração de si próprio, é aqui mínimo = máximo, e máximo = mínimo, e ideal = real, e real = ideal); *mas ele não pode ser infinitamente ininterrupto*, e isso porque correm nele dois sentidos contrários mas convergentes, que sempre terão de se encontrar duas vezes, e duas vezes diferentemente, uma mediante os seus mínimos, outra mediante os seus máximos. Sim, pois é nestes mesmos pólos que se leva a cabo a regeneração – e mais importante ainda, é nestes pólos que podemos ver os contornos dessa mesma regeneração, e isto justamente mediante o contacto entre contrários que aí se vier a estabelecer.

Já *para os pólos*, a resposta exigirá de nós uma maior agilidade mental, e isto para que possamos abandonar, nós próprios, dados que julgávamos certos. Pois estes pólos são, mais ainda em Novalis, a extensão máxima – o próprio fim – dos diferentes percursos de sentimento e reflexão; e portanto, os pólos não são meros componentes ou complementos destes sentidos, antes são como que o seu *corolário*: eles são, afinal, os pontos em que a oposição dos sentidos virá a encontrar-se, em que eles próprios entrarão em contacto – e por isso, eles são as indispensáveis *pontes* na eterna

¹²⁶ Em primeiro lugar, porque o círculo como Fichte o vira era de *acção-acção*, e não *acção-reacção*, e depois, porque isso se devia a que o nascimento do Eu empírico é um encontro real entre *mínimos* de sentimento e reflexão, o que sempre tem de levar ao sacrifício de um dos pólos, e a uma existência única de um destes.

regeneração do círculo: uma ideal, pelos máximos de sentimento e reflexão, e uma real, pelos mínimos destes. Mas, justamente por tudo isto, há que pensar: *até onde se estende afinal a revolução proposta por Novalis?* Pois, por certo, a revolução começa pelo impulso para ser Eu; e essa revolução faz-se sentir na medida em que, se o impulso é total, então ele há-de ser ou activo ou passivo, mas nunca inexistente: activo no Eu, entre reflexão e actividade originária, e passivo entre actividade originária e reflexão. Mas – salientamos – *esse impulso existe sempre*; e nessa medida, isso alastra já não só aos próprios sentimento e reflexão, mas ao nível da compreensão do movimento destes; pois se o impulso existe por todo o lado, então este círculo não tem nem origem nem fim, e por isso tão depressa o Eu real é ideal porque, embora pareça apenas tender para ele, na verdade lhe deu ulteriormente o ser, quanto o Eu ideal é real apenas porque parece ter de o originar, quando na verdade sempre já o originou, e foi por este originado; tal como tão depressa os máximos do ideal têm de vir dos mínimos do real, tal como os mínimos do real têm de vir dos máximos do ideal. Por conseguinte, *a revolução operada por Novalis atinge tudo no nosso problema*; e precisamente por isso, aqui se coloca o derradeiro problema: pois se de acordo com esta desambiguação, esta desunilateralização assim operada por Novalis entre os dois sentidos do círculo; se de acordo com esta *identificação* de ideal e real, ulteriormente, também a idealidade pode ser a regeneração do problema, tal como o Eu e qualquer outro ponto do círculo: então, talvez se deva pensar – *e aqui está o cerne da singular proposta de Novalis* –, que, inversamente, *também a idealidade pode partir não de um máximo, mas de um mínimo contacto entre sentimento e reflexão, partindo em expansão, em progressiva concentração até um seu máximo – do qual proviria o Eu –, após o que também esse impulso, bastante naturalmente, entraria uma vez mais em despotenciação, pela reflexão, até readquirir um seu mínimo, no pólo ideal; e ao mesmo tempo, e subsequentemente, também a realidade do Eu pode partir não de um mínimo, mas de um máximo contacto entre sentimento e reflexão, então progredindo, inversamente ao seu contra-ponto, em despotenciação, em progressivo enfraquecimento até ao seu mínimo, o do seu desaparecimento ideal* – onde um dos contrários sempre teria de suprimir o outro –, após o que esse impulso entraria uma vez mais em cumulação, pelo sentimento (na actividade originária), até readquirir o seu máximo, na regeneração do Eu, e por aí diante, sem fim. Estas duas possibilidades, convenhamos aliás, não só não entrariam em conflito, como muito consolidariam o desvelar da primeira ilusão de Novalis; pois o sentimento não deixa de ser ilimitado-limitado, apenas não perde, por

isso, em força, nem a reflexão deixa de ser limitada-ilimitada, apenas não ganha, por isso, em força.

Assim, e para traduzir isto para a visão física disto mesmo no sentimento e na reflexão, e isso no pólo real, que colocará os contrários em contacto um com o outro, dir-se-ia que é certo que o sentimento aí se *restringe*, e que a reflexão parte de uma sua *restrição*; mas porque o pólo ideal, de onde o sentimento *vem*, e para onde a reflexão *vai*, não é a origem destes, apenas os regenera; porque o próprio sentimento e reflexão partem do pólo ideal enquanto um pólo que tão-pouco é origem, apenas e somente regeneração de si próprio e do círculo, então, ao invés de *perder em força nessa restrição*, talvez se tenha de pensar que *a anterior corrente do sentimento antes tem de ganhar progressivamente uma forma mais determinada, mais cingida, a ponto de o ilimitado ser, verdadeiramente, a limitação do sentimento que dará azo à reflexão – e de tal maneira que o sentimento chegue a contactar com a reflexão enquanto sentimento*. E, por outro lado, talvez seja de pensar que *também a reflexão, ao invés de ganhar em força nessa dispersão, antes tem de partir de um ponto análogo ao deste sentimento, um ponto máximo, e que por isso, antes de entrar na dispersão de si própria em direcção ao ideal, ela teria de ser absoluta restrição, no sentido de um ponto único, condensado em si próprio, que verdadeiramente pudesse contactar com o sentimento enquanto reflexão*; e, assim, em vez de partir daqui para a sua cumulação, ela antes perderia em força, até re-originar o sentimento. Pois deste modo, e contactando ambos os contrários pelos seus máximos – e aqui está *para Novalis o mais importante* –, *tanto sentimento como reflexão subsistem*; e assim se contorna o anterior problema de um encontro entre mínimos, onde um contrário sempre é suprimido em detrimento da existência do outro.

Aqui reside, pois, o *factor-chave* nesta questão, que distingue Novalis não apenas de Fichte, mas também enquanto filósofo: é que, se mínimo é máximo, e máximo é mínimo, e quando assim não é um dos contrários vê-se suprimido, então, este ponto em que o sentimento dá origem à reflexão, em que a reflexão nasce do sentimento não pode ser, de modo algum, *um encontro entre mínimos*; e muito menos este ponto significa a limitação do ilimitado, em qualquer dos lados. Bem pelo contrário, e porque ambos os contrários têm de subsistir, este encontro é *um encontro entre máximos de sentimento e reflexão*: e o máximo fechamento entre máximos é, na verdade, máxima abertura entre ambos, pois que ele é uma janela de contacto entre máximos! Assim, dir-se-ia, o sentimento progride de facto do ilimitado para o limitado; mas restringir-se não

significa aqui propriamente *limitar* o ilimitado, antes significa que o ilimitado é condensado, vivificado, tornado mais e mais cumulativo em direcção àquele ponto da sua máxima força, de que resultará a reflexão. Isto é, o sentimento não é a limitação do ilimitado, mas sim a sua máxima cumulação; e, em contrapartida, a reflexão nasce de um máximo da limitação, de um máximo de vida – o da vida do Eu –, razão por que só pode tender em despotenciação, em esmorecimento para a idealidade. Isto é, do lado da reflexão, igual cumulação terá de poder dar seguimento ao processo no círculo – o que significa duas coisas: *primeiro*, que sendo o Eu um encontro de máximos, então, o pólo ideal é um encontro entre mínimos, o que embora pareça devolver-nos ao problema, não é porém de todo problemático, *pois no pólo ideal um dos contrários não só pode, como deve vir a desaparecer em detrimento do outro* – e isto, sem dolo aparente para nenhum deles¹²⁷; *segundo*, que só uma tal união de sentimento e reflexão pelos seus máximos, onde nenhum deles desaparece em detrimento do outro, poderia inverter o problema do desaparecimento de um dos pólos contrários. Pois, para Novalis, o que uma união entre máximos significa é que não só sentimento e reflexão não desaparecem ao unir-se, mas que ambos mantêm as suas valências – e que estas são *contrárias*: elas são, dir-se-ia, *uma oposição no seio da união, que constitui o verdadeiro carácter do Eu e a sua eterna regeneração*, pois a regeneração nasce em Novalis do conflito no seio da união, e não da união no seio do conflito, como acontecia em Fichte; e por fim, se o anterior contacto entre máximos significava na idealidade o que agora significa na realidade, então, o que anteriormente se aplicava à realidade é agora vivo na idealidade: que para vir a ser o mínimo de sentimento, a reflexão tem de atingir um seu mínimo, e fenecer; e assim se origina o que virá a ser regenerado. A idealidade é união no seio da desunião, para o Eu ser união no seio da desunião: *perfeita acção-reacção entre sentimento e reflexão*; e se assim não fosse, de modo algum o Eu poderia nascer: pois é necessário que a ilimitação assim se condensasse para que pudesse resultar numa tão pungente

¹²⁷ Assim, e para reconfigurarmos de vez todo o esquema do nosso problema, diria que se no ponto de encontro real entre sentimento e reflexão *o mínimo da ilimitação significa um máximo da limitação*, então, bem pelo contrário, isto significa que também essa limitação máxima, essa vida máxima do sentimento nasceu de um mínimo da ilimitação; mas porque mínimo é máximo, como tal, ela própria é também esse máximo, assim como o máximo da ilimitação se conformou a um máximo de limitação para atingir o seu cume. E, do mesmo modo, também a reflexão que assim nasce de um máximo da limitação tende não já para um máximo de ilimitação, mas para um mínimo da limitação, uma abertura máxima (a do sentimento originário), sim, para uma reflexão mínima, num processo que é não cumulativo, não é fortalecedor, mas justamente *esmorecente e aniquilador*; e, por fim, o sentimento que daí renasce, renasce não em pleno vigor, mas como que *do nada*, de um mínimo de intensidade da reflexão (a máxima abertura), tendendo, isso sim, para o seu real fortalecimento (o seu máximo de intensidade), promovendo o nascimento do Eu empírico; e daí por diante, até ao infinito...

limitação, união entre valências contrárias de sentimento e reflexão; e era necessário que a limitação nascesse de um tão forte e aparentemente paradoxal culminar para que, em seguida, pudesse abrir sobre si própria, *tal como o Eu se abre por sobre o mundo, as suas relações, a sua vida, desgastando-se, desintegrando-se, fenecendo*.

3. O problema da acção originária do Eu

3.1. A mera igualdade dos contrários não é ainda a acção originária do Eu.

Antevisão geral do problema

Lembro que, nos anteriores capítulos (III.1 e III.2), tratámos apenas de um ponto específico no nosso problema, a saber, os moldes e a rectificação do problema entre os dois contrários que compõem a intuição intelectual e enformam a acção originária, os quais, no seu ludíbrio, se apresentavam como uma ilusão do espírito; e que, por conseguinte, não só não começámos ainda a pensar *a acção originária enquanto tal*, como não fizemos reflectir o anterior problema sobre o ângulo que, em Novalis, é mais verdadeiramente *o seu*: a questão do nascimento do Eu empírico, e tão-pouco vimos ainda como este momento vem a definir a imagem da filosofia em geral. Isso, fá-lo-emos respectivamente neste capítulo, que versará a acção originária enquanto nascer do Eu, e em IV., que versará a questão da filosofia.

Ainda assim, e rectificado o problema entre os sentidos e as polaridades dos contrários, parece que podemos afirmar haver já um solo firme. Pois, de facto, vimos que Novalis concebe um duplo sentido no seio de um mesmo círculo: um sentido do sentimento, subjectivo (ilimitado-limitado), e um sentido da reflexão, objectivo (limitado-ilimitado), e o Eu nasce aquando do contacto destes sentidos. Isto é, sentimento e reflexão são aí, na intuição intelectual, iguais, e é nessa sua igualdade que ambos terão de se apresentar no seu ponto máximo, que originará o Eu¹²⁸ – o que, apesar de tudo, nos parece levar a pensar que tanto um como o outro sentido são já, *em*

¹²⁸ «Ich ist die Synthesis der intellectualen Anschauung». (NS, II: 29)

maior ou menor grau, e por afinidade mais ou menos remota, *Eu*, isto é, que sentimento e reflexão podem ser considerados, em certa medida, *Eu* absoluto e *Eu* empírico – pois ambos são impulso para o *Eu* na sua passividade ou actividade, o que significa que *para si próprios, eles são desde logo dois Eus, cada qual independente para si, por se saberem contrários entre si*.

Acontece, porém, que este solo é *firme* – mas, para nós, não ainda suficientemente palpável para que possamos sentir ainda a sua segurança, e nele nos possamos sustentar. Pois ele é de facto certo; mas, como vimos, *anterior* ao *Eu*, e como tal, o que se afigura ao olhar dos contrários, ou até mesmo da intuição intelectual composta pelos contrários, não é ainda o mesmo que se pode ter por certo para a acção originária, ou para o *Eu* assim originado. Pois já anteriormente à intuição intelectual, isto é, anteriormente à equiparação de sentimento e reflexão enquanto constituintes da intuição intelectual, concluímos que o *Eu* não é aí *Eu*, antes e apenas uma gota no vasto oceano de inércia que é a sua pura passividade; e que, por isso, a sua vinda à reflexão é aí tão-pouco uma realidade quanto, no fundo, a própria reflexão, que sem o *Eu* não pode vir a ser. E porquê? Porque neste momento – que pressupõe, mas não é propriamente o momento da intuição intelectual, antes lhe é *posterior* –, o *Eu* é *apenas ou* puro sentimento, isto é, pura matéria («Sentimento é matéria no *Eu*» («Gefühl ist Stoff im Ich» (NS, II: 27)), pois o sentimento *carece* de uma forma para se consumir, ou *apenas* pura reflexão, isto é, pura forma («Reflexão é forma no *Eu*» («Reflexion ist Form im Ich» (id.)), pois também a reflexão *carece* de matéria à qual possa atribuir uma forma, e só então o *Eu* se torna *Eu*, só então o *Eu* vem a conhecer-se enquanto *Eu*; e portanto, até que ambos venham a unir-se mediante a síntese (na acção originária, no *Eu*, e não apenas na intuição intelectual), eles permanecem puros, isolados, e para Novalis inconsequentes:

Ambos os impulsos estão igualmente insatisfeitos na intuição intelectual – daí a carência desta – o sentimento carece de forma no seu ponto final – (...) a reflexão de matéria para poder ser forma. Eles não são nada, ambos nada, sem o impulso para ser *Eu*, que une ambos em si, que é ambos e, porém, nenhum deles. Agora eles são algo um para o outro. Eles têm um fundamento de referência absoluto. (id: 30)¹²⁹

¹²⁹ «Beyde Triebe sind in der intellectuale Anschauung zugleich unbefriedigt – daher ihr Bedürfniß – das Gefühl bedarf in seinem Endpuncte Form – (...) die Reflexion Stoff um Form seyn zu können. Sie sind

Traduzindo o problema para outros termos, e para reiterar o que foi anteriormente dito, há que ter em conta o facto de que, para Novalis, não basta dividir para distinguir, ou unir para comparar, antes é agora preciso começar a discernir *os contornos de um até aqui apenas possível contacto entre contrários, e ver como Novalis o pensa*. Pois, para o poeta, o sentimento nada é sem a reflexão, e vice-versa; e portanto, também o impulso para o Eu é não o impulso para reflectir (pensar) *ou* sentir, mas sim, para Novalis, «ao mesmo tempo o impulso para pensar e para sentir» («*zugleich der Trieb zu denken und zu fühlen*» (NS, II: 31)), e isso, e só isso, pode tornar os contrários verdadeiramente recíprocos entre si. Por conseguinte, dito isto de outro modo, a mera *igualização* de sentimento e reflexão, na intuição intelectual, bastará decerto para ver os contrários como as duas partes constituintes do problema do impulso para o Eu, mas não ainda, para parafrasear Novalis, para *satisfazer a carência mútua dos impulsos desses contrários*; pois enquanto nos quedarmos por uma tão insuficiente independência, isto faz de sentimento e reflexão dois Eus, mas dois Eus que, por ora, são ainda para Novalis «absolutamente nenhuns» («*absolut keins*» (id.)), como o seriam, aliás, sentimento e reflexão por si só; isto é, enquanto estes Eus forem *independentes um do outro, e não houver mediaticidade entre eles*, eles nada são, e de certeza que não podem constituir para Novalis o Eu nascente. Apesar do carácter infinito deste círculo, que sempre liga tudo a tudo, pode-se afirmar pois que, para Novalis, *o Eu não nasceu aqui ainda*; e que nem o *antes do Eu* – o suposto Eu absoluto – é ainda, visto por si só, o Eu que dará início ao problema da reflexão, nem o depois do Eu – o Eu empírico – pode ser visto enquanto Eu, na medida em que ainda não se deu sequer a acção originária. E por conseguinte, há que resolver antes este problema de independência/ dependência – e não de absoluta e simples independência –, e isso no referido pólo, no *Eu*, de tal modo que ambos possam «notar a influência do outro mediante o idêntico» («*merk[en] (...) den Einfluss des Andern durch das Identische.*» (ibid.: 31)).

Assim, e para abrir para a questão principal, *o problema está em que o Eu absoluto e o Eu empírico não compõem, por si só, o Eu da actividade originária, tal como a simples união entre máximos de sentimento e reflexão não explica, por si só, o vir a si do Eu, ou o primeiro pensamento do Eu enquanto acção originária*; e portanto,

Nichts, beyde Nichts, ohne den Trieb ich zu seyn, der beyde in sich vereinigt, der beydes ist und doch keins von beyden. Nun sind sie sich beydes etwas. Sie haben einen absoluten Beziehungsgrund.»

também a acção originária não pode ser o produto de um ou outro, mas sim de uma singular relação entre os máximos de ambos, que para já desconhecemos, e cria todo o problema de Novalis.

Ao tentarmos projectar isto no próprio problema, e vê-lo em maior pormenor, embora por ora apenas como *uma conjectura*, dir-se-ia pois que, se o sentimento é ilimitado-limitado, e a reflexão é limitado-ilimitado, então o sentimento é intensificado, e a reflexão é desintensificada; isto é, na sua intensificação, o sentimento progride de matéria em matéria; e a reflexão, na sua desintensificação, de forma em forma; ou, como diz, Novalis: o primeiro, da matéria mais relativa, e portanto mais dispersa, para a matéria absoluta, o ponto irrepetível, de cumulação máxima da força, aquando do nascimento do Eu; a segunda, da forma originária, a forma que o Eu assume neste ponto, enquanto máxima cumulação formativa, para a forma mais relativa, mais dispersa, que, de forma em forma, voltará a desembocar no ilimitado.¹³⁰ E isto é perfeitamente natural, e concorda com o que dissemos atrás; pois até aqui, e antes que haja um ponto de nascimento do Eu, na acção originária, sentimento e reflexão, ainda que contactem pelos seus máximos, são porém independentes um do outro.

Assim, o que isto significa é que, para Novalis, a *acção originária* é por certo um momento em que a matéria absoluta, máxima, final (do sentimento) entra em contacto e se revê na forma absoluta, máxima, inicial (da reflexão); isto é, *em que os contrários contactam, e logo no auge do seu antagonismo*. Mas se este é um momento por certo imediato para o Eu, este é porém também um momento de contacto entre opostos, e por isso, de mediação entre estes; um momento imediato, sim, mas que, para que seja posto em marcha, tem de ser precedido e preparado por muitos momentos de mediaticidade e dependência, de diálogo entre os contrários; e portanto, há que ter em atenção que a acção originária tanto terá de pressupor a *cisão* (a independência, a imediaticidade), como de promover uma máxima *dependência* entre os contrários (mediaticidade e inter-dependência) – e na acção originária, por conseguinte, os contrários terão de ser ao mesmo tempo preservados e anulados, eles terão de aí existir e não existir – o que, convenhamos, há muito se vinha adivinhando, e confere à acção originária muito singulares características.

¹³⁰ «Das Gefühl schreitet vom Unbeschränkten, welches es ist ohne es zu wissen, zum Beschränkten, welches für dasselbe das Unbeschränkte ist – also von Stoff zu Stoff – vom Bedingten zum Bedingenden fort (...). Die Reflexion geräth eben so auf die Form – es schreitet vom Abhängigen, seiner Meynung nach, der Form überhaupt, welche wirklich das Unabhängige ist, zum Unabhängigen, seiner *Meynung* nach, *eigentlich* aber dem Abhängigen, *Seiner* Form, oder der durch den Stoff mitbestimmten Form, von der Urform, zur relativen Form, von Form zu Form – fort (...). (NS, II: 31)

Por outro lado, o que isto nos diz sobre a acção originária é que, se antes dela, os contrários se vinham afirmando independentes, e na sua pureza, *a caminho dela, a caminho da ocorrência da acção originária, porém, a relação entre os contrários tem de se alterar, senão mesmo inverter*. Pois, aquando deste *contacto*, os contrários não mais podem quedar-se assim – ou pelo menos, a isto terão de acrescentar outra faceta: a saber, a caminho da actividade originária, sentimento e reflexão têm de perder a sua pura absolutidade, *e assumir-se como cada vez mais reciprocamente mediatos, e por isso inter-dependentes*, pois só na sua mediaticidade e dependência recíprocas os seus máximos podem contactar sem logo se anularem. Só assim, diz pois Novalis, algo novo e singular poderá acontecer: e o que acontecerá, diz este, é que a reflexão «suprime a sua relação particular com o Eu absoluto, inversamente ao Eu – isto faz também o sentimento» – e, diz Novalis, «Assim surgem dois Eus mediatos»¹³¹, e todo o «efeito recíproco do Eu consigo próprio [é] *aparentemente mediato*»! (NS, II: 24)¹³² E aí – e só aí – poderão surgir, para Novalis, dois Eus por direito próprio, dois Eus que não mais são nada, antes são já algo, e dois Eus que se podem enfim chamar Eu puro, o qual tem por missão deixar-se cindir em dois, e o *Eu empírico*, o qual, com os seus atributos mais essenciais, como a liberdade, o pensar de si próprio ou a filosofia, tem por função ser uno com o Eu puro. Pois, confirma Novalis, «O Eu absoluto é um e dividido ao mesmo tempo» («Das Absolute Ich ist eins und getheilt zugleich» (id.: 32)). «Um», porque é uno na mediatez mútua em que envolve sentimento e reflexão, absoluto e empírico; «dividido» porque o espírito sempre tem de cindir sentimento e reflexão uma e outra vez, em prol de uma correcta adequação dos contrários à decisiva aproximação ao Eu. A fórmula desta singular cumulação é, por conseguinte: cisão – união máximas = consciência absoluta; cisão + união máximas = consciência empírica –, o que faz com que, apesar de a acção originária ser imediata, sentimento e reflexão sejam porém mediatos na consciência empírica (*cindidos* na sua mediaticidade, mas *unidos* pelo impulso para o Eu): «O Eu tem de ser dividido para ser Eu – apenas o impulso para o Eu o une» (ibid.)¹³³, ou, o que é o mesmo: «Nós somos Eu – consequentemente Idênticos e divididos – consequentemente Eu mediato e imediato ao mesmo tempo. O

¹³¹ «Sie erhebt ihr Particularverhältnis mit dem Absoluten Ich, umgekehrt zum Ich – dieses thut das Gefühl auch – So sind zwey mittelbare Ichs vorhanden – das gefühlte und das gedachte Ich. Das absolute Ich geht vom Unendlichen zum Endlichen, das mittelbare Ich vom Endlichen zum Unendlichen.» (NS, II: 31.)

¹³² «Eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst [ist] *scheinbar Mittelbar*.»

¹³³ «Das Ich muß getheilt seyn, um Ich zu seyn – nur der Trieb zum Ich vereinigt es (...).»

Eu mediato é o Eu dividido.» (ibid.)¹³⁴ É este pois, para Novalis, o nascimento do empírico – da mediaticidade entre Eu absoluto e Eu empírico; e, por conseguinte, o surgimento de uma plataforma de *identidade* do Eu consigo próprio e com o mundo.

Assim, o resultado desta *cumulação, aproximação, intensificação*, ou qualquer outro nome que se lhe queira dar, será que, pela primeira vez, o Eu que sente puramente (o Eu absolutamente passivo da actividade originária) e o Eu que reflecte puramente (o Eu da primeira reflexão) deixam de ser puramente absolutos, puramente isolados e totais em si próprio, e, pela primeira vez, *se constata, embora não ainda como o Eu, mas pelo menos* como dois Eus legítimos, e portanto como fase preparatória deste mesmo Eu da acção originária. Eu puro e Eu empírico, sentimento e reflexão, são pois, em relação à acção originária, uma dupla, recíproca e mediata *pré-acção do Eu*, uma, que se consuma na máxima pungência da sua ilimitação, e outra que parte de uma totalidade de si própria, um ponto máximo da sua limitação, cada uma delas assim aberta e talhada, claro está, pela outra que lhe corresponde: «Assim surgem dois Eus mediatos – o Eu sentido e o Eu pensado. O Eu absoluto tende do infinito para o finito, o Eu mediato tende do finito para o infinito.» (ibid.: 31)¹³⁵ Assim, e para resumir: *a acção originária terá de ser um duplo contacto entre infinitos no seio de uma máxima limitação, e por conseguinte (i)limitação pura, total reciprocidade entre máximas infinitudes, singular momento cumulativo, como se toda a força, todo o impulso do Eu pudessem passar, todos eles, por um único fio: o mais pungente, irreconstituível e inefável fio da destinação humana, onde o Eu vem a ser Eu; e porque para Novalis máximo com máximo é tanto uma máxima cumulação de forças de dois contrários, quanto, por isso mesmo e ao mesmo tempo, a afirmação/concessão de dois máximos um perante o outro – a desunião tanto quanto a união entre contrários –*, então, isso desde logo terá de fazer com que, *eventualmente*, e sem deixarem de ser absoluto e empírico, sem renunciarem aos seus máximos, esses Eus venham a *fazer contactar* o que antes estava *simplesmente desunido* – e não era ainda Eu –, e afirmar-se como um Eu só, *unido e desunido em si*, tal como sentimento e reflexão, os seus componentes, estão assim unidos e desunidos em si; um Eu que nasce de um máximo de *neutralidade e hibridez*, tal como sucede a sentimento e reflexão na total mediaticidade e inter-

¹³⁴ «Wir sind Ich – folglich Identisch und getheilt – folglich mittelbares und unmittelbares Ich zugleich. Das mittelbare Ich ist ja das getheilte Ich».

¹³⁵ «So sind zwey mittelbare Ichs vorhanden – das gefühlte und das gedachte Ich. Das Absolute Ich geht vom Unendlichen zum Endlich, das mittelbare Ich vom Endlichen zum Unendlichen.»

dependência dos seus níveis máximos¹³⁶. Será justamente nesse momento em que, pese embora pugnem pela sua máxima restrição, sentimento e reflexão entrevêem nessa restrição a sua máxima irrestricção (pois, para Novalis, máximos não significam absolutos, antes relativos), que ambos virão a descobrir-se *não independentes, mas absolutamente dependentes um do outro – e, portanto, verdadeiramente mediatos, ao contrário do impulso para o Eu que assim os anima e assim os faz agir*; e por fim, será também aqui que sentimento e reflexão, vendo-se como contrários, mas também como perfeitos correlatos, têm de se reconhecer como componentes essenciais do Eu, e assumir que a sua forma una, mas cindida, é justamente a forma do Eu.

3.2. A dupla orientação dos contrários.

A oposição que *tem de*, mas não mais pode ocorrer

Antevendo desde já uma forma fundamental do problema, a qual presidirá ao presente capítulo, e ensejando desde já uma primeira visão de uma primeiríssima aplicação e/ou conjugação de todos estes factos a esse problema principal, ensaiaria a ossatura principal do nosso problema do seguinte modo: o Eu, enquanto Eu absoluto ou Eu empírico, não é ainda Eu, e até que os máximos de sentimento se unam (mas se

¹³⁶ Assim, não podendo a acção originária ser o resultado de absolutos, de puras independências ou imediatezidades entre contrários – pois ela própria é imediata e independente, mas não os contrários que a enformam –, então a acção originária tem de ser para Novalis, bem pelo contrário, totalmente *neutral* e, ao mesmo tempo, *híbrida*: tem de ser *neutral*, não porque neutralize os contrários, e portanto porque os torne iguais sem mais, mas justamente porque, no seu seio, há total harmonia, e portanto perfeita simbiose entre a união e a desunião (mediatez) dos contrários; e tem de ser *híbrida*, precisamente porque a acção originária é tanto sentimento como reflexão: a acção originária é sempre ambos os contrários e, porém, nunca só nenhum dos dois, ao mesmo tempo; e portanto, ao ser *neutral* e *híbrida*, a acção originária torna-se por essa mesma razão empírica, ela passa de «impulso para o Eu» para, dir-se-ia, um simples *impulso do Eu*, mediante o qual uma vez mais se descreverá o percurso – agora inverso – que foi trilhado na actividade originária, no puro sentimento. Por conseguinte, a acção originária não é um máximo estreitamento de mínimos, onde só pode haver total positividade ou total negatividade, e portanto total unilateralidade; bem pelo contrário, ela é *um duplo, maximamente neutral, maximamente híbrido estreitamento dos máximos de sentimento e reflexão*, e não só ela tem de ser capaz de albergar esse momento único em que sentimento e reflexão são um só, como esse mesmo momento lhe abre as portas da sua empiricidade, do Não-Eu, do seu contacto com o mundo. Pois é isso que a acção originária é para Novalis: o pensamento da união e/ou desunião entre sentimento e reflexão, enquanto veículo do mero sentimento ou da mera reflexão para a empiricidade – a mediatez, a inter-dependência – de ambos: «Um sentimento da reflexão, uma reflexão do sentimento» («Ein Gefühl der Reflexion, eine Reflexion des Gefühls» (NS, II: 23))!, ou antes, uma «carência originária dos opostos» («Urbedürfnis Entgegensetzen» (id.)). Por isso, a acção originária é *sentimento e reflexão, e não é nenhum* destes – e justamente por ser o máximo de ambos, ela tem de unir os contrários não para os sufocar, mas para melhor os deixar respirar; ela acolhe os opostos não para desmascarar um paradoxo, mas justamente para deixar voar esta paradoxalidade, por a saber inaudita e geradora de mais-pensar.

unam não na sua total imediaticidade, ou na sua total independência), o Eu não é Eu, antes e apenas Eu absoluto *ou* Eu empírico; mas porque esses máximos não são ainda Eu, eles têm de promover justamente esse singular contacto, e só o podem fazer – e saber-se Eu absoluto e empírico – *se*, no curso para o Eu, forem perdendo essas suas polaridades isoladoras e absolutistas, não por certo até ao ponto de as negarem por completo, mas apenas até ao ponto de estas polaridades poderem coexistir com outras suas contrárias, como as da mútua união e da dependência; *se*, diria numa palavra, *os máximos se anularem e promoverem simultaneamente, e assim afirmarem a sua total mediaticidade e interdependência*.

Por isso pergunta-se: como começar a pensar este contacto entre contrários, e a justificação da sua desejada *união na desunião*?

Começaria por dizer que esta inter-dependência, esta mediaticidade entre contrários que resulta na acção originária tem de abrir para um campo outro que não o da actividade originária, ou o da pura reflexão, isto é, que não o da pura absolutidade, ou pura independência entre contrários. Ela abre, isso sim, para o já referido primeiro contacto do Eu com o mundo, para a aquisição de uma identidade, de uma linguagem e de uma filosofia do Eu. Isto mesmo, aliás, parece dizer-nos Novalis quando afirma que o nosso problema tem duas faces: «A acção originária é a unidade do sentimento e da reflexão, *na reflexão*. A intuição intelectual a unidade destes *fora da reflexão*.» (NS, II: 24)¹³⁷ (it. meus)

Pois, com efeito, há uma face do problema em que a intuição intelectual é a unidade de sentimento e reflexão «fora da reflexão» (id.) - *no sentimento*, o que acabámos de ver (III.2); e, convenhamos, se ainda não os vimos aí unidos, foi porque, por um lado, Novalis teve de extirpar a ilusão do espírito, e por outro, porque esta união é impossível até que o Eu nasça. Mas, atingido justamente o ponto em que o sentimento *pode, senão ainda unir-se, pelo menos equivaler-se* à reflexão na intuição intelectual, então poder-se-á dizer que é agora tempo de pensar *a outra face da questão*, a possibilidade dessa união, ou a primordial e originária reflexão do sujeito – numa palavra, *a acção originária* na sua transição para o empírico.

Ora, porque queremos perseverar com esta metáfora de uma necessária e simultânea dupla face do problema, e levá-la até ao fim – até ao nascer do Eu –, então diria que nos compete proceder aqui como já procedemos na resolução do problema na

¹³⁷ «Die Urhandlung ist die *Einheit* des Gefühls und der Reflexion, in der Reflexion. Die intellectuelle Anschauung ihre Einheit ausser der Reflexion.»

outra metade do círculo, e que, por isso, é aqui que há que reaplicar todas as novas regras, todo o novo pensar do círculo como Novalis o propôs, ao des-iludir o espírito. Pois se, como diz o poeta, este momento apenas pode ocorrer *mediante a acção originária*, e *na reflexão*, e se nos cumpre agora pensar a metade da reflexão enquanto justificação da acção originária, e repercussão da metade do sentimento, então, isso significa que, tal como ali, temos de pensar o problema no seu todo, entre os dois pólos de contacto dos contrários – e também que a acção originária, enquanto um desses pólos, terá de dialogar com o seu antípoda a fim de se obter uma visão completa sobre o problema do Eu em Novalis. Isto é, temos de pensar a acção originária como o pólo real, que une os máximos de sentimento e reflexão; mas, por isso mesmo, *não como um pólo isolado*, antes como um que tem o seu contra-ponto, o seu outro ponto equivalente, no pólo ideal do problema, que une os mínimos de sentimento e reflexão. Pois ainda que, diria Novalis, nesta esfera não haja origem, tal como não há um resultado, antes tudo seja infinita regeneração, *porém há sentidos diferentes*, tal como há objectivo (reflexão) e subjectivo (sentimento) nesta esfera do Eu; e portanto, para resumir tudo isto a uma palavra, a par dos *primeiros passos reais* do Eu empírico – a acção originária –, há que nunca descurar os *últimos passos ideais* deste Eu, o contacto entre os mínimos de sentimento e reflexão, ou a consumação destes: eles têm uma especial afinidade, e são marca da reciprocidade que Novalis sempre exige para o seu círculo. Assim, o que isto significa é que ambos os pontos de consumação são, para Novalis, pontos de consumação de sentimento e reflexão – real ou ideal –, e só eles, em conjunto, podem explicar a mediaticidade ou imediaticidade do Eu na consciência, e portanto a acção originária; pois nestes dois pontos de consumação, e só neles, sentimento e reflexão são *imediatamente presentes a si*, e o Eu a si próprio; mas, porque a reflexão nunca pode deixar de ser *mediata* no sentimento, e o sentimento na reflexão, e isso é a consciência, então, em qualquer outro ponto do círculo, em qualquer outro ponto da potenciação do sentimento, até ao sentimento último (à reflexão primeira), ou de despotenciação da reflexão, até à reflexão última (o sentimento primeiro), o Eu é apenas *mediatamente* presente a si próprio. Isto é, se a consciência é mediata e imediata presença do Eu a si próprio, e portanto é a totalidade da esfera de compreensão do problema, então a acção originária, se ela é verdadeiramente composta pelos máximos de sentimento e reflexão – e é-o –, não pode ser senão o eixo que sempre assiste, acompanha, orienta a consciência

– e portanto, a acção originária é presença imediata do Eu a si próprio¹³⁸; e portanto, o que queremos agora fazer é pensar essa mesma mediaticidade entre sentimento e reflexão, entre contrários na acção originária; verificar até que ponto ela se deixa extremar – pois a acção originária é o resultado de uma singular relação entre os máximos de sentimento e reflexão –, e, por fim, testemunhar até que ponto é possível que esta máxima mediaticidade dos contrários, de tão máxima que é, se torne em imediaticidade – na acção originária –, e assim faça presenciar o Eu a si próprio pela primeira vez.

Assim, pergunta-se: o que é a acção originária? A acção originária é, por certo, o *resultado do contacto entre os contrários*. Mas, bem visto o problema, a acção originária é também um *campo de diálogo suplementar* entre contrários; e não apenas uma terceira instância, como o era a intuição intelectual, a «terceira [instância] unificadora» («vereinigende Dritte» (NS, II: 19)) entre contrários; pois passámos já esta fase de junção interior pela mera equivalência dos contrários, e pensamos agora *a possibilidade da sua simultânea e exterior união e desunião*, e os ulteriores contornos desta. Antes pelo contrário, pois, a acção originária é algo como a *última palavra* que mantém ou desfaz a eterna inconciliabilidade entre sentimento e reflexão; e também, a um tempo, a *primeira palavra* de uma possível (in-)conciliabilidade entre sentimento e reflexão; pois a acção originária é uma matéria a que a própria acção originária virá a conferir uma forma final; e por isso, dir-se-ia, ela é o primeiro e o último substrato do Eu, Eu esse que, ao perceber o empírico, ou permanece não obstante puro (como em Fichte), e a palavra do Eu não muda, ou passa realmente a ser empírico (como em Novalis), e a palavra do Eu muda para sempre.

Numa palavra, pois, a acção originária é, para Novalis, como que a última antecâmara, e o primeiro átrio de um pensar sobre o Eu. Uma vez aberta essa derradeira porta, o Eu nasce enquanto tal; *para lá* dela, o Eu cinde-se consigo próprio, conhece e torna-se livre; e portanto, a acção originária é por certo o *momento decisivo* que antecede tudo o que confere ao homem a sua humanidade, e cuja relevância por isso ultrapassa a sua mera aparência de momento.

¹³⁸ E ainda mais importante: se, como parece, o encontro entre máximos de sentimento e reflexão (que é a acção originária) assim promove tanto a divisão como a união do Eu, pois sentimento e reflexão são aqui contrários, mas uníveis (e isso é a consciência), então, isso apenas volta a atestar que sentimento e reflexão são inseparáveis na sua inter-compreensão, e que o que um não for, o outro é, e vice-versa, e que portanto ambos são indispensáveis à elucidação deste problema.

Ora, porque a acção originária não só pode, como tem de ter algo de ambos os contrários – porque ela é o próprio campo de diálogo (ou monólogo) destes contrários –, o problema que encerra é, até pela sua complexidade, pela sua hibridez, como que um *nó* – um *nó górdio* entre sentimento e reflexão, que – como é aqui visível –, muito ocuparia Fichte e Novalis. Pois, por um lado, *é imperativo que se una sentimento e reflexão (para Fichte); por outro, sentimento e reflexão são de impossível união (para Novalis); e todavia, é justamente dessa união necessária (mas impossível) que depende o nascer do Eu – e é dele que nasce a acção originária do Eu.*

Assim, perguntamos em primeiro lugar: ao se deparar com *este nó* em específico, como o resolve *Fichte*? Porque sabemos a resposta a isto, mas não tanto as suas últimas consequências para Novalis, que apenas veremos a partir de III. 3.3, tentarei ser breve. O que Fichte defende é que, ao invés de ser C um encontro entre máximos de sentimento e reflexão, C é antes um encontro entre os *mínimos* destes; pois, se assim não fosse, tanto sentimento como reflexão se arrogariam manter as suas polaridades na acção originária – no dizer de Novalis, ambos seriam aí «algo» («*Was*») –, o que para Fichte não seria uma união, antes, quando muito, uma conjugação heteronómica, uma igualdade de contrários, à luz do que o problema se afiguraria irresolúvel. Por conseguinte, para Fichte, a resolução do problema passa por pensar uma singular reciprocidade entre contrários, a saber, o extremar da reciprocidade entre sentimento e reflexão, de tal modo que um «algo» tem de requerer um «nada», e um «nada» um «algo», e de tal modo que, à luz disto, o espírito humano é deixado com apenas duas hipóteses: *ou, para o sentimento existir, a reflexão nada é, ou, para a reflexão existir, o sentimento nada é.* Ora isto, por sua vez – mas pensando inversamente –, explica o gradual extremar do esmorecimento das duas polaridades. Pois uma vez este esmorecimento seja promovido até nada mais restar senão os mínimos de sentimento e reflexão, os mínimos de idealidade e realidade, então, dada a para Fichte inequívoca primazia da realidade sobre a idealidade (pois a segunda é a primeira, mas a segunda não é a primeira), isto é, dado o inevitável e crescente curso de realização do impulso para o Eu e, por fim, dada a premência da reflexão primeira, sem a qual o Eu não vem a ser Eu, então estas duas hipóteses são, para Fichte, *apenas uma, a única possível*, e não se pode ver na reflexão senão o nada do sentimento, ou *o sentimento como reflexão*, e o Eu ele próprio não pode vir a ser senão o resultado, *o constante produto absoluto da acção originária* que lhe é aqui arquetípica. Pois, porque o Eu é absoluto, então ele nasce para a sua própria absolutidade, e esta máxima

extremização não só a confirma, como, mediante a reflexão, abre para uma sua eterna confirmação. O mínimo acontece em favor do eterno máximo; e porque o virá a ser exclusivamente mediante a reflexão, então também posteriormente, com o decorrer do curso desta virão a ser explicáveis ou compreensíveis todas as propriedades humanas que daí advêm, *tudo o que torna o homem humano*, como a linguagem ou a filosofia. «Esta seria a inteligência de Fichte. O Eu absoluto é esta matéria determinada, antes de a acção originária entrar nele, antes de a reflexão ser aplicada a ele.» (NS, II: 22)¹³⁹

Pois bem, correctamente dispostos que estão já os contrários, e dispostos que estão para pôr em marcha a acção originária, perguntamos agora: *e ao se deparar com este nó fichteano, como o entende e como o resolve Novalis?* Sim, pois desde o início temos visto como Novalis vem discordando com Fichte, e como, ao mesmo tempo, é seu objectivo último tentar pensar a união ou desunião de sentimento e reflexão na acção originária, primeiro pensando-os na sua correcta disposição em relação a acção originária, e agora pensando-a a ela na correcta enformação destes contrários.

A meu ver, um decisivo passo em relação ao repensar deste problema, à definitiva refutação de Fichte e ao futuro desenvolvimento do seu próprio curso teórico, dá-o Novalis nos (de resto centrais) fragmentos 19 e 20, justamente no seio da sua teoria sobre sentimento e reflexão. A respeito disto, expõe Novalis o seguinte esquema:

1. 2.
Sentimento.-----Reflexão.

4. 3.
Reflexão.-----Sentimento.

Direcção para lá e para cá
Esfera esgotada – Conexão aí.
Isto é a base de todo o filosofar.¹⁴⁰

¹³⁹ «Dis wäre Fichtens Intelligenz. Das absolute Ich ist dieser bestimmte Stoff, eh die Urhandlung in ihn tritt, eh die Reflexion auf ihn angewendet wird.»

¹⁴⁰ «1. Gefühl. 2. Reflexion./ 4. Reflexion. 3. Gefühl/ *Hin* und *her* Direction. Sphäre erschöpft – Zusammenhang da. Dis ist Basis alles Philosophirens (NS, II: 22)

Diz Novalis, pois, que antes da acção originária, há entre sentimento e reflexão uma «direcção para cá e para lá» («Hin und her Direction» (NS, II: 22)), uma reciprocidade entre as direcções contrárias, e fruto desta reciprocidade, «a esfera está esgotada» («[die] Sphäre [ist] erschöpft» (id.)), isto é, o círculo está fechado, está esgotado – a «conexão» («Zusammenhang» (ibid.)) da circularidade entre estas direcções existe, e não é senão esta («da»). Esta é, conclui Novalis, a «base de todo o filosofar» («Basis alles Philosophirens» (ibid.)).

Este esquema, bem como as palavras que o compõem, parecem poder servir como um claro ponto de situação no curso do pensamento de Novalis, mas também elucidar o nosso próprio curso até aqui, e até mesmo fases vindouras deste curso. O que ele nos diz não é de somenos importância, a saber: que há entre sentimento e reflexão contrariedade, oposição («hin» e «her»), mas ao mesmo tempo confluência, síntese («hin» e «her»), e que ambas, oposição e união, esgotam o círculo do nosso problema. Mas ele diz-nos também que, ao fazê-lo, isto é, ao ser o círculo oposição e união entre dois sentidos contrários, mas concomitantes, então tem de haver entre elas, entre os contrários, uma inevitável conexão («Zusammenhang»), uma «matéria» – matéria essa que, recuperando palavras deste mesmo fragmento sobre a «inteligência de Fichte» («Fichtes Intelligenz» (ibid.)), não pode senão ser a do «Eu absoluto» (o sentimento antes do seu contacto com a reflexão). Ora, justamente, e em conformidade com o anterior esquema, o Eu absoluto tem de ser para Novalis ao mesmo tempo «eins und getheilt» (id.: 32), sob pena de nunca vir a perder a sua total absolutidade, e não dar lugar ao Eu empírico – e ulteriormente ao Eu, que é ambos. O que isto significa, pois, é que o Eu tem de ser uno consigo próprio, e, ao mesmo tempo, dividido em si próprio, e isso porque tem de haver uma «direcção para cá e para lá», opostas na sua unidade, umas na sua oposição, e que justamente representam a necessária, mas impossível união e divisão entre sentimento e reflexão nesse Eu.

Ora, como pensar este «um» e «dividido» do Eu, esta união e desunião do Eu, para mais que, em Novalis, *uma é a outra*, e são elas que dão origem à acção originária do Eu?

Sobre a singular ocorrência desta *divisão e união*, desta *partição e síntese*, versa Novalis no referido fragmento 20 (NS, II: 22-23).

Logo após o esquema, começa por dizer o poeta que, por um lado, «antes que [...] a dita matéria possa ser dividida, ela tem de ser oposta» («Eh (...) der besagte Stoff getheilt wird muß er, entgegengesetzt werden» (NS, II: 22)); mas que, por outro, «Temos de colidir por todo o lado com a síntese do sentimento e da reflexão, que não mais é e pode ser oposta.» (id: 23))¹⁴¹ Isto é, *por um lado*, tem de ocorrer entre sentimento e reflexão uma *oposição*, e desta oposição tem de nascer uma divisão («Theilung») – a acção originária; o que é perfeitamente natural, pois não há uma divisão sem prévia oposição; por outro, *aquando* dessa oposição e divisão, diz Novalis, tem de ocorrer entre sentimento e reflexão uma «síntese» - a acção originária; o que é também perfeitamente natural, pois se há algo que vimos anteriormente, é que Novalis vê na acção originária uma *simultânea cisão e união* entre sentimento e reflexão¹⁴². Assim, até este ponto, nada parece estranho na questão que não a sua própria dificuldade intrínseca, e não nos pode admirar nem que esta divisão origine esta síntese, nem que a síntese pressuponha a divisão. E, por fim, também não nos pode surpreender que, para parafrasear Novalis, esta divisão tenha de ocorrer, ou que esta síntese entre sentimento e reflexão se nos depare por todo o lado na questão; pois, como comprova o próprio Novalis, «Reflexão e sentimento estão aqui nos seus limites» («Reflexion und Gefühl sind hier an ihrer Gränze» (id: 22-23)), e dado o «hin» e «her» que tem de se firmar entre ambos, e que é a sua esfera, é apenas natural que tenha de haver uma divisão que é uma e não-uma com uma síntese.

Acontece, porém, que a *forma final* que Novalis confere ao problema não é esta, antes existe um outro estrato de compreensão na referida citação, o qual não nos é novo, mas tem de ser referido e pensado como o problema principal que antecipa a acção originária.

Assim, lendo o problema mais atentamente, este *acentua-se*; pois o que Novalis diz é, por certo, que tem de haver uma divisão e uma união. Mas ao mesmo tempo, para que esta divisão e união venham a ser, pressupõe-se, por um lado, que «antes que [...] a dita matéria possa ser dividida, ela tem de ser oposta» («eh [...] der besagte Stoff getheilt wird muß er, entgegengesetzt werden» (it. meus)) (NS, II: 22), e, por outro, que «Temos de colidir por todo o lado com a síntese do sentimento e da reflexão, *que não*

¹⁴¹ «Wir müssen überall auf die Synthese des Gefühls und der Reflexion stoßen, der nichts mehr entgegengesetzt wird und werden kann.»

¹⁴² Isso nos disse, aliás, o longo percurso trilhado por Novalis até clarificar a ilusão do espírito, percurso esse que não só rectificou as posições de sentimento e reflexão, invertendo a nossa perspectiva destes contrários, como, por consequência, discerniu a existência de dois sentidos no mesmo círculo, e assim identificou na acção originária a divisão e a união entre contrários.

mais é nem pode ser oposta.» (it. meus) (id.: 23) Isto é, por certo, *tem de existir uma divisão, e tem de existir uma síntese*; mas, segundo parece, para Novalis, isso tem de ser explicado mediante uma já de si singular, mas agora quase *paradoxal* conexão entre contrários, de tal maneira que o pensamento da acção originária tem de relevar tanto da *necessidade de uma oposição*, «tem de ser oposto», como, porém, *de uma simultânea impossibilidade dessa mesma oposição*, «não mais é e pode ser oposto»; pois, de outro modo, apenas existiria separação, divisão, e nenhuma união. Numa palavra, *tem de existir uma divisão que é síntese, uma síntese que é divisão*; e só esta *necessidade e impossibilidade simultâneas da oposição*; só este último pensamento da oposição entre contrários parece poder dar-nos uma visão do que será, para Novalis, a indispensável hibridez ou neutralidade que caracteriza a acção originária, e assim enforma o Eu.

Estes são, pois, os verdadeiros contornos do atrás citado nó górdio entre sentimento e reflexão, para Novalis; e Novalis logo elucida o porquê de ser este um problema de difícil resolução, mas também, para si, o derradeiro e mais fundamental problema no pensamento da acção originária, e dispõe o seu argumento do seguinte modo. Segundo o problema como agora o enfrenta o jovem poeta, o ser humano («Mensch») – não ainda o Eu – é aqui, entre contrários, pura *hibridez*, e enquanto pura hibridez, ele é tanto a síntese, como a oposição entre esses contrários; pois no ser humano contactam sentimento e reflexão mediante os seus máximos, e portanto, os contrários estão já dispostos para a sua máxima união e desunião na acção originária. Mas, não podendo o ser humano ser ao mesmo tempo nem total união, nem total desunião desses contrários, ele tem de fazer com que essa dimensão única seja não unívoca, mas polivalente, e possa albergar os contrários – e portanto, ele tão-pouco alguma vez deixa de ser qualquer um destes contrários. O mesmo é dizer: por um lado, no ser humano *os contrários têm de surgir opostos*, porque senão não seriam contrários, e o Eu nunca viria a sentir que pensa; isto é, tem de haver oposição, pois sem oposição, sem a resistência e contra-resistência que ela incute, a união não poderia ser conquistada. Mas, por outro, *a oposição não mais pode surgir se é que há-de haver síntese*; pois, de outro modo, o Eu nunca viria a pensar que sente; e portanto, enquanto houver essa luta entre forças opostas, essa agitação própria da oposição, não pode emergir a harmonia da síntese – e até aqui, este é o problema como o coloca inicialmente o jovem poeta.

Aliás, vista esta questão em pormenor, creio que *tudo depende aqui do prisma da sua abordagem*; e portanto, ou a questão *parte do Eu e tende para o Eu*, funcionando

os contrários como um meio, e a oposição destes contrários – ou a inexistência dela – como a fiança da própria infalibilidade sistemática do Eu perante si próprio – o que é o caso para Fichte; ou ela esquece momentaneamente o Eu, que ainda assim sempre será o recipiente final destes movimentos, e parte de um enfoque sobre *os próprios contrários*, analisando a possibilidade da união e desunião destes contrários até ao ponto em que não possa haver uma sem a outra, e ambas não só se expliquem, como passem a agir em verdadeira reciprocidade – como, vê-lo-emos, o fará Novalis. Pois visto o problema apenas do ponto de vista do Eu, e não do novo ponto de vista que, a meu ver, Novalis em seguida proporá, o ser humano é tão-só a síntese (e não parte da oposição) do problema, e são os contrários que, na sua oposição, têm de vir a ser Eu, fazendo desaparecer esse antagonismo; e por isso, será interessante, e não menos importante, perceber até que ponto Novalis diverge disto, defendendo uma outra, mais singular visão dos contrários, por certo reconfigurando, mas *preservando esse antagonismo*.

Assim, abordando um dos anteriores prismas, como procede perante este problema o *Eu de Fichte* – ou, no dizer de Novalis, *o espírito humano* –, pois que justamente dele parte esta visão? O espírito trata de assumir, antes de mais, que sentimento e reflexão são *apenas* contrários, pois isso se opõe à síntese; e ainda que o Eu tenha de vir a albergar os contrários, diz esta visão do problema que ele não poderá fazê-lo apesar da oposição destes (de outro modo não seria síntese), antes tem de a extirpar, até ter harmonia consigo. Mas, por outro lado, a contrariedade destes contrários parece ter de ser de algum modo preservada; de outro modo, tão-pouco poderia haver lugar à síntese. Por outras palavras, o espírito sabe que para que venha a ocorrer a síntese, e para que ele próprio se veja legitimado, mas para que, em contrapartida, não se viole demasiado a índole oposta dos contrários – isto é, numa palavra, para que se ponha um termo ao referido conflito entre a necessidade e a impossibilidade da oposição –, esses contrários terão de ser reconfigurados *aos seus próprios olhos*; e portanto, eles poderão até continuar a ser contrários, *mas não mais podem continuar a sê-lo na visão do espírito*: o que, convenhamos, por ser o Eu quem sempre pensa o problema, tem o importante, mas, para Novalis, muito nocivo condão de fazer com que *os próprios contrários passem a nada significar um para o outro, e que eles nem sequer se vejam enquanto tal*. E assim, uma vez isto assumido, e não podendo os contrários deixar de ser o que são, mas tendo de obedecer à síntese (*sê-lo à vista do ser humano*), isto é, tendo os contrários de continuar a ser contrários em relação a algo que entretanto nem sequer vêem, então, objecta Novalis, não lhes resta senão encetar entre si uma

muito singular *existência alternada, mas ainda e sempre dupla, segundo a qual para um ser, o outro não pode ser, e vice-versa; no fundo, como se fossem ainda e sempre contrários, mas, embora o sendo, não pudessem porém saber que o são* – o que, em boa verdade, é o mesmo que anular as polaridades contrárias dos contrários, e fundi-los num só, o que, para Novalis, apenas acentua o verdadeiro cerne do problema de uma necessidade/impossibilidade da oposição dos contrários. Assim, diz Novalis – e apesar de sentimento e reflexão estarem já equiparados –, o resultado de uma errónea, mas muito humana, muito antropocêntrica abordagem ao que possa significar que tenha de haver oposição, mas não possa haver oposição entre os contrários que comporão o Eu, é que *quando a reflexão é algo, o sentimento nada pode ser, e vice-versa; isto é, sentimento e reflexão como que deixam de ser contrários, para passarem a ser peças acopladas, meros constituintes necessários da acção originária* – e isto, aos olhos um do outro, à vez, *como se o outro não existisse* – e tudo para que o Eu possa ser síntese: «Se sentimento é algo, então a reflexão não é nada, e o ser humano é a síntese – e assim inversamente» (NS, II: 23)¹⁴³

Ora, que o que precedeu é de facto para Novalis *um outro problema, e não tanto uma solução*, é ainda mais depreensível se atentarmos na necessária e ulterior repercussão disto mesmo no espírito humano. Pois se, para Novalis, «ambos [sentimento e reflexão] apenas podem ocorrer na reflexão» («Beydes kann (...) nur in der Reflexion statt finden» (id.)); pois a reflexão é realidade, e tudo o que é anterior (ou independente) desta reflexão é idealidade, então como chegam à reflexão os contrários, vazios de si mesmos, não se reconhecendo entre si? E como os acolhe, como os percebe a reflexão? Novalis responde: se os contrários não se reconhecem enquanto tal, eles nada são, e se nada são, e tendo o problema de evoluir necessariamente para a reflexão, então, *primeiro*, a metade do problema que os acolhe – a própria reflexão –, para além de ser desde logo «algo», é-o ainda *duplamente*: isto é, ela é aqui *a única parte do problema, a única realidade possível do problema*, quer porque já teria de o ser (pois, segundo Novalis, tanto a reflexão como o sentimento têm de ser algo), quer porque se arroga agora não ser o sentimento nada, e não existir nenhuma oposição. Ela é, pois, nas palavras de Novalis, «a metade que é estritamente realidade» («der Hälfte, die just Realität ist» (ibid.)) – o que é já de si erróneo. Por outro lado, e *segundo*, se a reflexão é a pura e única realidade do problema, então, concomitantemente, os contrários deixam

¹⁴³ «Wenn Gefühl Was ist, so ist Reflexion nichts und der Mensch ist die Synthese – und so umgekehrt.»

de fazer sentido, isto é, eles *nada* são um para o outro, e portanto ambos são reciprocamente «nada»; e, diz Novalis, é justamente deste *duplo nada* que Fichte extrai o duplo «algo» que a reflexão é: «portanto o nada é ambas as vezes um nada – portanto um algo» («also ist beyde mal das Nichts ein Nichts – also ein Was» (ibid.)) – o que, para Novalis, é um erro ainda mais crasso, e carece de ser rectificado. *O nada com nada do sentimento é pois, para Fichte, algo* ($- + - = +$); e como fora de um duplo nada tudo é *algo*, então este algo é também *tudo, pura reciprocidade, absoluto*. E é esta dupla explicação que glorifica o que, no dizer de Novalis, não é senão um erro, uma *ilusão* («Täuschung») do espírito humano na sua ânsia de alcançar perfeita reciprocidade entre contrários na síntese do Eu:

Se sentimento é *algo*, então reflexão não é *nada* e o homem é a síntese – e assim inversamente. Mas ambos podem ocorrer apenas na reflexão, portanto necessariamente no algo – na metade que é *estritamente* realidade – portanto o nada é ambas as vezes um nada – portanto um algo – isto é uma ilusão da reciprocidade. (ibid.)¹⁴⁴

Assim, numa palavra, o que isto significa para Novalis é uma *ilusão do espírito* – *uma mais* – mas agora não tanto com respeito à *forma*, mas sim à *matéria* da vindoura acção originária. Pois, com efeito, os contrários não podem já prescindir nem da oposição, nem da síntese – o que, para nós, é já o resultado de lidarmos com os seus máximos; mas disso trata o espírito alternando a existência destes, o que leva ainda ao desaparecimento mútuo dos contrários, ao duplo nada, ao algo que é tudo da reflexão, no fundo, *a nova ilusão*, e nos indica que o problema da necessidade e impossibilidade da oposição está ainda longe de ser resolvido. E portanto, estando nós, segundo parece, *ainda aquém de uma legitimação da união e desunião simultâneas dos contrários no Eu*, algo que já admitimos, e que pensamos poder adquirir justamente mediante este questionamento à dupla necessidade e impossibilidade da oposição, então, poder-se-á concluir com Novalis que sentimento e reflexão, contrários entre si, não estão ainda correctamente alinhados na sua disposição de enformação da acção originária, e portanto, tão-pouco poderão vir a estar correctamente unidos na acção originária. Isto é,

¹⁴⁴ «Wenn Gefühl *Was* ist, so ist Reflexion *nichts* und der Mensch ist die Synthese – und so umgekehrt. Beydes kann aber nur in der Reflexion statt finden, also nothwendig im *Was* – in der Hälfte, die *just* Realität ist – also ist beyde mal das Nichts ein Nichts – also ein *Was* – dis ist eine Täuschung der Wechselwirkung.»

eles estarão já *correctamente dispostos* para a acção originária, e disso tratou Novalis nos nossos anteriores capítulos; mas algo subsiste no seu alinhamento, no *fio de prumo que une os olhares de ambos*, e que os impede de se deixarem iludir na sua visão recíproca, e de aceder à acção originária; que, numa palavra, impede o Eu de ser simultaneamente «um» e «dividido».

3.3. O problema de uma visão recíproca entre contrários

O anterior problema, recolocamo-lo pois nestes termos: para Novalis, *há uma outra ilusão inerente à reciprocidade fichteana* entre sentimento e reflexão, segundo a qual, independentemente do prisma pelo qual seja considerada, sempre resta apenas a solução de ver na acção originária a afirmação do Eu absoluto, e na própria reflexão, como veremos, a eterna confirmação da absolutidade do Eu – o que, numa palavra, nos impede de conceber o Eu como «um e dividido» («eins und getheilt» (NS, II: 32)), ou de ter verdadeira reciprocidade. Isto nos diz: «Se sentimento é algo, então a reflexão não é nada, – e assim inversamente» (id.: 23).

Ora, *que ilusão é esta, e como explicá-la?*

Esta ilusão, com efeito, é ainda um resquício da que já atrás começámos a discernir e a dissipar com Novalis, aquando da constatação de uma *natural ilusão* do espírito, que pensava ser o curso da reflexão o do sentimento, e vice-versa; e portanto, ela é ainda e também uma repercussão, um eco distante do que sabemos ser a empresa de Novalis de pôr a descoberto de uma vez essa ilusão, não só invertendo estes cursos erróneos, dissociando-os e fazendo deles dois sentidos diferentes no seio do mesmo círculo, como tornando-os equivalentes e procurando explicar a possibilidade da sua simultânea união e desunião. Mas, por outro lado, o problema que Novalis aqui levanta não se prende já ou apenas com posições ou sentidos entre contrários (pois a *forma* da acção originária, tratada nos caps. III.3.1 e III.3.2, essa está predisposta, e pressupõe a simultânea união e desunião daqueles); não. O problema põe-se aqui num outro prisma; a saber, no necessário pensamento da *matéria da acção originária*, e portanto não apenas no modo como sentimento e reflexão se dispõem, mas sobretudo como, no interior dessa sua disposição, eles se relacionam, *se vêem, ou não vêem entre si, e se iludem ou não nessa visão*; e com isto não quero dizer apenas um ao outro, mas também

e sobretudo como estes contrários se vêm *a si próprios*, e de que maneira ver ou ser-visto significa aí existir ou não existir (isto é, *ser algo ou não ser nada*). Pois, reiteramos, a questão principal é agora, para Novalis, tentar compreender e refutar o facto de que, também na matéria da acção originária, *para o sentimento ser algo, a reflexão não possa ser nada, e vice-versa*; e portanto, o que interessa a Novalis saber é *como tornar estes contrários, e os contrários em geral, algo para algo*, e averiguar que papel a ilusão, ou a dissipação desta ilusão, pode ter nisto. Pois este é um problema que poderíamos ouvir nas suas diferentes nuances novalianas: *o problema da visão que a forma tem do seu conteúdo, que a realidade tem da idealidade, que o subjectivo tem do objectivo, que o Eu tem do Não-Eu, ou até que a própria filosofia tem do mundo em seu redor, do seu exterior, e vice versa*. E até que respondamos a esta questão, não se pode afirmar nem entre sentimento e reflexão, nem entre quaisquer pólos dicotómicos, uma verdadeira reciprocidade; e não se podendo fazer isto, tão-pouco se pode atribuir à reciprocidade o carácter que Novalis entende ser o genuinamente seu, a saber, o de infalibilidade na comunicação dos termos opostos, o de pura reciprocidade (igualdade e desigualdade) entre pólos opostos, nem esta reciprocidade pode aspirar a ser um total e perfeito espelhamento entre contrários e, por isso, a última pedra de toque na asserção ou da identidade, ou da não identidade – *ou de ambas* – entre sentimento e reflexão, à *revelia de qualquer ilusão*. Dito de outro modo, até que respondamos a esta questão, não poderemos afirmar, como Novalis, no fragmento imediatamente subsequente: «Sentimento e reflexão são na acção originária unos. (...) Um sentimento da reflexão, uma reflexão do sentimento. Ambos os impulsos actuam em Um só.» (NS, II: 23)¹⁴⁵

Assim, esta «ilusão» é como que *um último véu* antes que se possa fazer luz sobre o verdadeiro carácter da acção originária no poeta, e, por conseguinte, antes que se possa conhecer o verdadeiro cerne da dissensão de Novalis em relação a Fichte. Ora, Novalis procura pensar nos «Fichte-Studien» este mesmo problema, e explicar, com palavras suas, o problema de uma visão contrária, não recíproca, entre sentimento e reflexão; e parece começar a aflorar este mesmo problema nas palavras que tece logo a seguir a estas, ao dizer que «Eles [sentimento e reflexão] nada podem pôr acima de si. A

¹⁴⁵ «Gefühl und Reflexion sind in der Urhandlung Eins. (...) Ein Gefühl der Reflexion, eine Reflexion des Gefühls. Beyde Triebe wirken in Eins.»

eficácia destes está restringida à sua esfera. Isto torna-se uma reflexão em si própria – Uma satisfação desta carência em si própria.» (id.: 24)¹⁴⁶

Por outras palavras, o problema está em que sentimento e reflexão «nada podem pôr» fora de si, da sua esfera; e que mesmo que o tentem fazer, apesar de serem iguais, eles não são ainda recíprocos, *não há entre eles um feixe de comunicação*, e portanto, «esta carência» tem de se satisfazer em si própria, consigo própria, reduzindo-se à impossibilidade de contactar com a esfera do outro contrário. Por conseguinte, dir-se-ia, *a eficácia de sentimento e reflexão restringe-se apenas à sua própria esfera*; fora dela, estes dois contrários não podem actuar, e não podendo actuar fora de si, eles não chegam a ser nem verdadeiramente contrários, nem verdadeiramente unos, *mas muito menos recíprocos*: aliás, a única reciprocidade que até aqui liga estes contrários, *é que sentimento e reflexão são como que duas semi-esferas que nada têm de recíproco entre si*.

Só que, aduz Novalis – *e aqui está o cerne do problema* deste enclausuramento mútuo dos contrários –, apesar desta restrição, essas esferas de actuação contrária *carecem* uma da outra, pois elas necessitam uma da outra para se afirmarem, para uma constante suplantação de si próprias; elas carecem de se estender para além de si, e de algum modo contactar com o seu contrário, forjando assim *reciprocidade*. Ou, dito de outro modo, estas esferas por certo *repelem-se*; *mas, ao mesmo tempo, elas atraem-se* («hin» e «her»); o que significa que o sentimento, ao assim contemplar a reflexão, sabe-a o seu contrário, mas ao mesmo tempo sabe-a necessária, pois ela é a sua *realização*; a reflexão, ao assim contemplar o sentimento, sabe-o o seu contrário, mas ao mesmo tempo ela também o sabe necessário, pois a reflexão tem de vir a ser a partir dele. Portanto, sentimento e reflexão *sentem-se* concomitantes, pois sabem-se indispensáveis um ao outro: algo que reconhecemos até na possibilidade de ambos coexistirem na sua cisão; mas, ao mesmo tempo, os contrários não podem deixar de se *ver* como contrários, e portanto eles vêem-se não já pelo prisma «Um sentimento da reflexão, uma reflexão do sentimento» («Ein Gefühl der Reflexion, eine Reflexion des Gefühls» (NS, II: 23)), mas ainda por aquele prisma que diz que, para um existir, o outro tem de deixar de ser: «Se o sentimento é algo, então a reflexão não é nada – e assim inversamente.» (id.:

¹⁴⁶ «Über sich hinaus können sie [Gefühl und Reflexion] nichts setzen. Ihre Wirksamkeit ist auf ihre Sphäre beschränkt. Es wird eine Reflexion in sich selbst – Eine Befriedigung dieses Bedürfnisses in sich selbst.»

23)¹⁴⁷ E portanto, enquanto estas duas semi-esferas não *saírem* de si – não *virem* o seu contrário –, não há entre estas hipótese de nenhum contacto mútuo, apesar do esforço de Novalis em as considerar unidas na sua desunião; ou melhor dito: antes que isto aconteça, não há nenhum prisma por onde se possa conceber uma troca de olhares não apenas entre opositores, mas *também* entre aliados; e portanto, *há que inquirir primeiro o que sentimento e reflexão vêem quando se vêem – ou se eles se vêem de todo –, e só então corrigir o que de mal possa haver neste modo de ver, e forjar um ver verdadeiramente recíproco*. Esse é o objectivo que guia o pensamento de Novalis, e também o nosso próprio rumo.

Comecemos então por considerar o problema mais profundamente, e, por conseguinte, discernir o que sentimento e reflexão vêem quando se observam.

Ver implica existir; e sentimento e reflexão, diria Novalis, *existem*, e por conseguinte é apenas razoável que se assuma que, ao existir, eles *vêem* (não ainda que se vêem entre si), e que essa visão é justamente a sua possibilidade de *sair* da sua semi-esfera, e contactar com cada um dos outros contrários; até porque uma *união na união* pressuporia que, na proximidade absoluta entre contrários, não houvesse nenhuma visão recíproca; uma *desunião na desunião* pressuporia que, na distância absoluta entre contrários, tão-pouco houvesse alguma visão recíproca; mas *uma união na desunião*, como Novalis a propõe, sugere que, não havendo nem proximidade nem distância absoluta entre existências, possa então haver *duas visões, e que na troca, na reciprocidade entre estas visões, se possa discernir o que poderá ser união na desunião*. Só que, para Novalis, não se podendo ainda afirmar *uma união na desunião*, há que antes pensar algo como esta forma híbrida entre a união na união e a desunião na desunião – proposta por «Se sentimento é algo, então reflexão não é nada (...) – e assim inversamente»; e o que por meio disto se afirma é duplo, a saber, que, *por um lado*, como vimos, isto propõe uma *existência alternada entre os contrários*, segundo a qual para um ser algo, o outro não pode ser nada; o que, vimos também, apenas coloca o foco sobre a reflexão, e tende a anular não só os contrários, como muito particularmente o sentimento. *Por outro*, mais perigosamente ainda – e se a visão pressupõe a existência, e dela depende –, então, o que disto resulta é que tal como os contrários assim deixam de se reconhecer, e crêem que vigoram isoladamente não só na sua esfera, mas no todo do círculo do problema, *então também isso se repercute na visão que os contrários têm um*

¹⁴⁷ «Wenn Gefühl was ist, so ist Reflexion nichts (...) – und so umgekehrt.»

do outro, a saber, na medida em que se eles não existem um para o outro, então tão-pouco podem ver-se um ao outro; isto é, para um contrário ser algo, o outro nada pode ser, e portanto, *para um ser algo e ver, o outro, ao ser visto, nada pode ser*; e daí que, diz Novalis, justamente onde está a força da teoria de Fichte sobre os contrários, resida também a muito nociva consequência de cada um dos contrários não lograr verdadeiramente abandonar a sua esfera, não poder contactar com a outra esfera, e portanto ter de restringir a sua eficácia a si próprio.¹⁴⁸

Assim, numa palavra, o problema está em que quando *o sentimento vê a reflexão*, ele *nada vê*, pois a reflexão é-lhe oposta; e, da mesma maneira, quando *a reflexão vê o sentimento*, também ela *nada vê*, pois o sentimento é-lhe contrário. Mas os contrários não se sabem contrários; eles talvez se pressintam, sim; *mas se apesar de*

¹⁴⁸ Pois, embora contrários, e não se vejam um ao outro, tanto sentimento como reflexão têm de ser para Fichte um único Eu; e a reciprocidade entre este Eu e si próprio está em que sentimento e reflexão se exteriorizem, e se aproximem gradualmente um do outro, mas – e aqui estará o cerne do problema para Novalis – que o façam, ainda e sempre, como pólos por certo aproximáveis, *mas rigorosamente inconciliáveis na acção originária a não ser mediante o apagamento da polaridade de um deles*; isto é, para recuperar o problema de Novalis, que *se vejam*, mas, *não podendo ver-se*, que *se sintam* na sua inconciliabilidade. E como se processa isto? Para Fichte, numa primeira fase, o Eu puro *vem* à realidade, e o Eu empírico *vai* até à idealidade; há pois aqui inicialmente um «hin» e um «her», como exige Novalis. Mas, diz Fichte, neste vai-vém, nesta exteriorização e interiorização dupla, que é ela própria já o resultado mais extremo de uma diminuição de cada um dos pólos, algo de *singular* sucede com ambos os pólos: *o sentimento*, ao se exteriorizar da sua esfera, *sente* os seus limites reais na reflexão; e a *reflexão*, ao se exteriorizar, *sente* os limites ideais do sentimento; isto é, ambos sentem a restrição do outro, *mas não o vêem, não o reconhecem enquanto tal* (pois, *para Fichte*, sentimento e reflexão não se podem *ver* um ao outro, sob pena de não serem eles próprios *algo*). Ora, dificilmente Fichte se poderia quedar por esta divisão causada por uma dupla não-visão, que muito contradiria o seu objectivo último da total união entre contrários; e portanto, o objectivo ulterior de aproximar os contrários é por certo uni-los. Mas não o imediato; para Fichte – e dado este impasse –, o objectivo é desde logo pensar uma sua *possível superação*: *uma superação da sua não-visão, pois isso sim, permitiria a união destes contrários*; até porque, relembro, o Eu é um só, e se há algo que sentimento e reflexão são, também para Fichte, é inversamente recíprocos, e portanto *alguma visão terá de haver*. Assim, é por certo inegável que, ao se depararem com esta barreira à sua exteriorização, sentimento e reflexão recolhem-se, como que resignados à inevitabilidade da sua própria esfera. Mas, ao assim fazerem, ocorre segundo Fichte um contra-fenómeno: pois ao se recolher o sentimento após sentir os seus limites reais na reflexão, para Fichte, e de maneira directamente inversa, isso significa que a reflexão se exterioriza a fim de sentir os seus limites ideais no sentimento (*existe, e nisso vê*); e, da mesma maneira, ao se recolher a reflexão, o sentimento exterioriza-se e conhece os seus limites (*existe e nisso vê*). Isto é, eles vêem, mas apenas *alternadamente*, pois onde um é algo e assim age, o outro é nada e é totalmente passivo, *e, portanto, quanto mais longe for o conhecimento interior de um, tanto mais o outro se confronta com o desconhecido, e progride na sua união directamente inversa com o outro pólo* – o que, para Novalis, certamente significaria uma dupla ocultação/revelação, e não visão recíproca. Assim, aqui como em nenhuma outra fase do processo, é também necessário que *para que um contrário exista, o outro não exista*, que para que um veja, o outro não veja; e portanto, poder-se-ia dizer, o Eu como que *se lembra e se esquece de si próprio* (*vê-se e não se vê*), e isto ao mesmo tempo, e de modo absolutamente necessário à sua identidade. *O Eu tem de ser por isso, para Fichte, ao mesmo tempo familiar e estranho* – mas familiar e estranho *para si próprio, já no pano de fundo de uma ulterior familiaridade de si próprio*. Familiar, pois a máxima exteriorização de si conduz ao seu máximo conhecimento da sua interioridade (em Fichte, na sua natureza de sujeito absoluto); *estranho*, pois a máxima interiorização de si conduz, também ela, a um máximo contacto com a sua exterioridade. E isto, vimo-lo, é não só a base de compreensão da síntese para Fichte, como o seu «höheren Gesichtspunct» (FiW I: 350).

iguais na forma, eles não o forem ainda na matéria – como é aqui o caso –, então, eles não se sentem nem vêem ainda enquanto iguais, e portanto apenas se vêem enquanto algo a desconsiderar, algo que não pode existir para que eles próprios existam – e portanto os contrários *não se vêem enquanto tal*. Enfim, traduzindo isto para outras palavras, dir-se-ia que *quando vêem, sentimento e reflexão apenas se vêem a si próprios, e nessa medida reclamam para si total existência – são algo*. E ulteriormente, é esse o significado de «Se sentimento é algo, então reflexão não é nada (...) – e assim inversamente»: que quem observa *é*, e que o que sentimento ou reflexão não observam *não é*, e que porque uma instância não *é*, então o olhar da outra *é* devolvido à procedência, e julga-se o único algo, e por isso *é* que um contrário tem de ser nada para o outro ser algo, e, pelo menos neste estado de coisas, não há união possível entre ambos. «Hin» e «her» vêm-se desfeitos e sem efeito, e portanto, para Novalis, isto só pode ser a imagem de uma irreal reciprocidade, qualquer que seja o prisma pelo qual ela *é* observada.

Assim, numa palavra, o problema pode ser colocado definitivamente sob a forma dos seguintes *três entraves* a uma perfeita reciprocidade entre sentimento e reflexão:

Em *primeiro* lugar, dir-se-ia que o pólo que vê, vê por certo, e *é* algo enquanto vê, pois ao ser ele anula o outro contrário – e isto parece inegável; mas se, ao ver, o pólo *é* algo, e se o *é* porque *nada vê*, então, ele *é* algo apenas para si, ou antes, *ele é algo apenas porque o outro pólo é nada*; e isto, para Novalis, está longe de ser reciprocidade entre contrários.

Em *segundo* lugar, o problema apenas se acentua se pensarmos que, assim posta a questão – e se só um dos pólos pode ver, e logo para nada ver –, então, *é* possível que *ambos os pólos possam permutar funções*, de tal modo que o pólo que vê, e o pólo que não *é* visto, podem perfeitamente ser, numa outra ocasião, o que não *é* visto, e o que vê; isto *é*, nenhum deles pode julgar ver (ser algo) sem, ao mesmo tempo, temer ser visto (e nada ser); pois se, por exemplo, for a reflexão o pólo que vê, e o sentimento o pólo que *é* visto, isso faz da reflexão algo e do sentimento nada; mas isso *é* apenas tão erróneo, ou pelo menos duvidoso, quanto ser o sentimento o pólo que vê, e ser portanto algo, e a reflexão o ponto que não *é* visto, e portanto ser aí nada – e o segundo caso *é* tão possível, e tão erróneo, quanto o primeiro, apenas porque cada um *julga* ver, e não também ser visto; e isto, para Novalis, está igualmente longe de ser uma verdadeira reciprocidade entre contrários.

E em *terceiro* lugar, o problema culmina quando, como Novalis, se assumiu atrás como certo que «ambos apenas podem ocorrer na reflexão, e portanto necessariamente no algo – na metade que é estritamente realidade» (NS, II: 23). Pois como se não bastasse ter de resolver os anteriores problemas de uma visão recíproca – e igualitária – entre sentimento e reflexão, isto é, o problema da acção originária, *para além disso*, e a menos que se queira permanecer indefinidamente no sentimento, este mesmo problema tem de vir a derivar para, e ser ulteriormente resolvido *na reflexão*, na primeira reflexão do Eu, na filosofia, conferindo ao pensamento, à filosofia, ao homem um certo rumo; mas isto, sempre adverte Novalis, correndo o risco de incorrer na anterior fórmula nada + nada = algo, o que é toda a ilusão do espírito.

O problema, agora triplo, é de difícil solução – e esta tem de passar pela resolução não de uma ou outra, mas de todas as vertentes do problema; pois qualquer uma delas se opõe à verdade recíproca que Novalis exige entre contrários. Os dois primeiros problemas, resolvê-los-emos aqui, em III.3.3. O 3º, final e mais extenso de todos, comporá o ponto III.3.4.

Comecemos, pois, por explicitar melhor os *dois primeiros* problemas, se possível, como Novalis, levando-os ao extremo, e partindo daí para a solução que o poeta propõe para estes.

Assim, com respeito ao *primeiro problema*, mais ainda do que os outros, ele pode ser sentido tanto na reflexão, como no sentimento. O seu ponto fundamental terá de ser: *a reflexão é algo, e o sentimento também é algo*. Daí parte Novalis, e daí diverge Novalis de Fichte. Isto é, ambos são algo, e por conseguinte *vêm*. Mas não é esta, para Novalis, a solução do problema; ela será porventura o seu *culminar*, o seu produto último; mas não ainda a solução para o difícil problema que ela encerra, e que começa não quando se inquire sobre isto, mas quando se inquire sobre *o que estes pólos vêm quando vêm, e como o vêm*.

Assim, pergunta-se em primeiro lugar: *o que vê a reflexão?* Nada – o sentimento (razão por que ela é algo); de outro modo, diria Fichte, visse ela o sentimento, e nada poderia ser. E ao assim ser visto, o que vê o sentimento? Com efeito, poder-se-ia até pensar que ele veria a reflexão, pois que, nesta linha de pensamento, ela é total, e só ela existe – é *algo* – no campo de visão deste. Mas não é isso o que o sentimento vê, diz Novalis. O *problema dentro do problema* está em que, ao ver a reflexão o sentimento como nada, então *o sentimento nada é*; e se o sentimento nada é, então, para a reflexão – e para o espírito – *o sentimento nem sequer vê, ou, no dizer de Novalis, enquanto nada*

o sentimento não vê. Por isso, para o espírito, o único ponto de vista válido de uma tal equação é que a reflexão seja algo; pois, a partir daí, a reflexão nada vê, e *o que a reflexão nada vê, por sua vez, nada pode ver*; e se o que a reflexão (não) vê nada é, então, o que nada é nada pode ver ou ser, e *nada + nada = algo* («portanto o nada é duplamente um nada – portanto um algo» (NS, II: 23), num percurso circular, numa «ilusão da reciprocidade» («Täuschung der Wechselwirkung» (id.: 23)) em que o olhar inicialmente lançado pela reflexão apenas volta a si incólume. A «ilusão da reciprocidade» consiste, por isso, *em que não há aqui uma reciprocidade do olhar*, apenas um único sentido do olhar¹⁴⁹, que mais não é do que devolvido a si, por não ter onde se reflectir; isto é, como a vê Novalis, a reflexão só é reflexão porque o sentimento nada é, e a reflexão só vê porque o sentimento nada vê; e é esse *ser devolvido*, esse *eterno retorno* que, para Fichte, evita anular os contrários sem os rasurar por completo, mas que, para Novalis, o faz com efeito, e de modo adverso à sua própria noção de reciprocidade entre contrários.

Ora, ao invés, não custa supor que o problema pode também ser visto no *sentimento*; pois a questão é a mesma que a anterior, apenas o prisma necessariamente inverso. Aqui, parte-se não do facto da reflexão enquanto algo, mas do facto do sentimento enquanto pólo que vê, e é *algo* ao assim abordar a reflexão: «Se sentimento é algo, então reflexão não é nada (...)». Ora, independentemente de a questão vir a resolver-se na reflexão, e de lhe pertencer a ela a derradeira visão do problema, é possível constatar que também o sentimento, ao ver, é algo, e que a reflexão nada é; e portanto, se o sentimento nada vê na reflexão, então, também a reflexão nada vê, e o sentimento pode ser absoluto (*nada + nada = algo*) – razão por que o ponto de vista do sentimento seria apenas uma directa inversão do ponto de vista da reflexão, no que Novalis poderia também designar por uma *outra* «ilusão da reciprocidade» (ou não fosse ela uma e a mesma com a primeira); pois, se assim fosse, o olhar do sentimento, como há pouco o da reflexão, não poderiam repousar em algo que não em si próprios, por nada mais haver para além deles próprios; e portanto, tal como há pouco, isso significaria que o sentimento apenas via e era algo porque a sua existência e visão, não encontrando nada em que repousar, retornariam a si sem mais. Numa palavra, é como se em qualquer um dos casos, a visão *de sentimento e reflexão apenas vagueasse pelo*

¹⁴⁹ Aqui se explica aliás, numa primeira fase, o porquê de os «Fichte-Studien» começarem com as palavras: «Na proposição a é a não reside senão um pôr. Diferenciar e ligar. É um paralelismo filosófico. (...) A essência da identidade apenas se deixa estabelecer numa proposição ilusória. Abandonamos o idêntico apenas para o expormos (...)». (NS, II: 8)

interior do seu próprio raio de visão, o qual é total, e, por isso, no fundo, nunca sequer saísse de si própria – o que apenas concorda com as anteriores estipulações do problema por Novalis, segundo as quais sentimento e reflexão não conseguem abandonar as suas esferas e transitar para outras fora de si.

Já com respeito ao *segundo problema*, este coloca-se porque ao ver, a reflexão é; ao ver, o sentimento é. Ao ser vista, a reflexão nada é; ao ser visto, o sentimento nada é, e estes são os quatro cantos do acima figurado *quadrado* de uma ilusão da reciprocidade, o erróneo «hin» e «her» segundo o qual algo é apenas algo porque o que ele vê nada é, e o que nada é nada vê.

Creio, porém, que há uma razão para Novalis ter descrito este problema como um *quadrado*, ou para pensar o seu esgotamento como um *círculo*. Pois, com efeito, se este quadrado tem quatro pontos, e dois dos quais são um e o mesmo par, isso deve-se a poderem estes ser vistos por *dois prismas*, e não apenas por dois pontos de vista diferentes, como sentimento-reflexão ou reflexão-sentimento. Não; ao invés, esta pequena mas fulcral distinção significa justamente a importância de se dividir não apenas entre ver e ser-visto, mas sobretudo entre o sentimento e a reflexão *que vêem* e o sentimento e a reflexão *que são vistos* (e aí, dir-se-ia por ora, não vêem). Pois, com efeito, diz-se que o sentimento e a reflexão que vêem são algo, e que o sentimento e a reflexão que são vistos nada são; e de facto, *visto do prisma de quem vê*, poderá até parecer certo que um dos pólos seja enquanto o outro não é, pois isso parece apenas obedecer a uma natural relação de forças, a uma natural supremacia e subordinação; e portanto, não pode admirar que quem vê seja algo para si, em detrimento do nada do outro, tal como para si, o nada do outro apenas existe (ou não existe) em favor do algo deste primeiro. Mas – aduz Novalis –, se o que se considera aqui é um quadrado, onde, porém, a troca de olhares tem de originar uma circularidade; e se, por isso, o que está em causa neste modo de ver são não um, mas dois contrários, e ainda para mais *iguais*, então, poder-se-ia perguntar *o que impede qualquer um deles de, ao ver, não supor – isto é, negligenciar, omitir, embora erroneamente – a existência do outro; e ao não a supor, não lhe atribuir visão, o que porém, a ser feito, faria deste algo e do primeiro que assim supõe, eles mesmos... nada. Isto é, quem vê é com certeza algo para si; mas nada lhe pode garantir que, na ignorância do outro, esse mesmo outro contrário não exista, e não o esteja até a ver, fazendo de si nada e arrogando-se nesse gesto toda a existência* – um cenário ainda mais problemático porque, com Novalis, não sabemos isto uma mera suposição, mas sim *uma certeza* (ou não existissem dois, e não um

contrário). Pois, se assim for, e bem visto o problema, somos deixados não mais com uma existência absoluta, nem tão-pouco com uma existência relativa dos contrários, antes e apenas com *duas existências bastante periclitantes, envoltas numa mesma ilusão*. Ou, diria Novalis numa palavra, vistos os contrários por este prisma, eles parecem poder *permutar entre si*; pois se o Eu é uno e carece tanto de sentimento como de reflexão, pois estas são as suas duas metades essenciais, e é da união de ambas que o Eu virá a ser; se sentimento e reflexão são dois pólos absolutamente iguais, apenas directamente inversos; e se, por tudo isto, nada e algo surgem agora no mesmo patamar de relevância para o problema, então, isso significa que *nada e algo, bem como todos os contrários, podem alternar – e alternam de facto – nas suas posições de poder e submissão*. Isto é, tal significa que nada nunca é só nada, mas também algo, e vice-versa (um é sempre o contrário do outro, *nas costas daquele*), e por sua vez, isso significa que estas mesmas vigência e subalternância, quando aplicadas a dois opostos que se querem rigorosamente iguais, podem ser aplicáveis a *qualquer um dos pólos*, e a relação de forças não só não é linear, como é sempre verdadeira e falsa ao mesmo tempo; e portanto, o que acontece é que ora o sentimento existe e a reflexão não, ora vice-versa; ora a reflexão vê e o sentimento não, ora vice-versa, e portanto, ora o nada tem primazia, ora é subalterno, e vice-versa; pois *sentimento e reflexão tão depressa vêem, como são vistos, e é essa a sua distinção de contrários*: uma intermitência que sugere que ver e ser-visto, existir e não-existir são apenas duas versões, *duas dimensões* quase indistritáveis nestes dois pólos opostos.

Numa palavra, *pelo prisma de quem vê*, sentimento e reflexão como que *existem e não existem, são algo e nada são um para o outro, e isto ao mesmo tempo*; e tal como a reflexão crê ver o nada que é o sentimento, também, ao mesmo tempo, o sentimento crê que nada vê na reflexão. Isto é: nem a reflexão é algo e apenas *algo*, antes é também *nada* logo que considerada, ao mesmo tempo, pelo sentimento, e nem o sentimento é apenas e só nada, muito menos quando é ele que vê a reflexão – e vice-versa, para ambos os casos. Isto é, nem o algo é inteiramente algo, nem o nada é inteiramente nada; e assim, sentimento e reflexão, dir-se-ia, poderiam por certo trocar de posições, ou de prisma, mas não de um modo em que pudessem contactar um com o outro, ou assumir-se igualitariamente na pele um do outro (o sentimento na reflexão, a reflexão no sentimento) – o que desde logo seria a solução –, antes parecem surpreender-se mutuamente, como que *agindo em surdina, existindo na sombra um do outro*; e portanto, permutando entre si do exacto modo que seria proposto por uma *existência*

alternada não só entre os contrários, mas também entre as visões destes um do outro, de tal modo que, num tal círculo vicioso e eterno, nunca nenhum contrário chegaria a saber quem vê e é visto, quem é algo ou nada, o que é contrário e o que não é.

Aliás, a partir daqui, o problema pode ser ainda mais acentuado; pois não é difícil ver que, numa reciprocidade intermitente como a que se obtém pelo prisma de quem vê, nada é absolutamente certo, ou até visível – isto é, nada é totalmente *recíproco, antes ainda e sempre um pouco ilusório*; e por conseguinte, é óbvio que também isto se aplica a este caso, na medida em que, ao encarar a reflexão, o sentimento é algo, e a reflexão nada é, e portanto o olhar do sentimento não pode senão ser devolvido a si próprio – e vice-versa. Mas, diria Novalis, se os olhares de ambos são devolvidos justamente pela (suposta) ausência do outro, então, *esses olhares tão-pouco podem retornar à origem, e assim por diante, até ao infinito; pois também para cada um desses contrários o outro nada é: isto é, se quem julga ver estiver também – e está – a ser visto, então, também ele não poderá receber de volta o seu próprio olhar, por nada ser*; e se quisermos levar o problema ainda mais além, dir-se-ia que o pólo nunca poderia sequer ter lançado o olhar, pois ele próprio, tal como o outro pólo, apesar de serem algo, *também nada são*; e por fim, se quiséssemos perseguir este problema até à sua origem, facilmente concluiríamos que este olhar *também não poderia ter começado em pólo algum*, na medida em que qualquer um dos pólos é apenas algo para si, mas nada para o outro; isto é, cada um desses pólos contrários não existe para o outro, e se é objectivo de Novalis que esse olhar seja enviado/percebido entre dois pólos, dois sentidos diferentes do mesmo círculo, então, uma tal visão do problema, *uma visão sem início nem fim* – e por isso, no fundo, uma visão que existe e não existe (uma *ilusão da visão*) – não pode ser a solução correcta para este.

Por fim, dada toda esta cumulação problemática, que nos leva a duvidar não só da índole dos contrários enquanto tal, mas até da possibilidade de se estabelecer um feixe de visão entre esses contrários, concluiríamos com Novalis: se, por este prisma – de quem vê –, quem vê não pode ter a certeza de não estar a ser visto, e portanto de nada ser apesar de *julgar ver*; e portanto, se, como aqui, o problema está em que os dois pólos parecem não poder existir, não poder *ver* simultaneamente, e quando o conseguem, isso é *apenas uma ilusão, não real reciprocidade, não real união e desunião*; então, *o problema só pode persistir enquanto se continuar a inquirir apenas o pólo que vê*, enquanto se continuar a *pensar apenas o algo*, desconsiderando o *pólo que é visto, o nada*, vendo-o como uma manifestação subalterna, menor ou até

inexistente em relação à existência. E assim, diríamos com Novalis, talvez se *exija uma mais correcta e profunda acuidade – e para isso, a adopção de um outro prisma* que não este, a fim de compreender o problema; pois esse prisma sim, reitera Novalis, pode abrir para a dupla visão e a singular conexão («Zusammenhang») entre contrários que faz não com que se divida, mas com que se complete e esgote o círculo do problema, e que isso mesmo seja a «base de todo o filosofar» («Basis alles Philosophirens»).

Repensemos então o problema, mas agora não apenas pelo prisma de quem vê, mas também e sobretudo, como Novalis, *pelo prisma do que é visto*. O mesmo é dizer: esqueçamos o anteriormente exposto primado da realidade sobre a idealidade, e perguntemos pelo *pólo da idealidade* nesta questão, que não é aqui necessariamente a reflexão, ou o sentimento, mas sim todo *um outro prisma*, ou outro modo de ver, nós próprios, esta dupla visão entre contrários no seio do círculo: a saber, *o nada que tanto sentimento como reflexão podem ser, ou não ser, consoante vejam ou sejam vistos*.

Perguntar-se-ia, pois, desde logo: o que acontece no *nada*? Isto é, o que acontece *entretanto*, entre olhares, nos bastidores das conhecidas – e ilusórias – visões de sentimento e reflexão que sempre conduzem à mútua inconciliabilidade dos contrários?

Assim, segundo o anterior estado do problema – e o nosso *segundo* problema –, dir-se-ia que sentimento e reflexão julgam-se algo porque nós os julgamos algo; e são indelevelmente algo, e têm de o ser, até pela inconciliabilidade específica das suas propriedades – e isto é *verdade*. Mas esse algo existe apenas *para si, em si*; pois fora de si, sentimento e reflexão não são nada um para o outro. Isto é, os dois pólos assumem-se apenas a si próprios *realmente*, em si; mas *na sua visão*, eles insistem em ignorar, omitir o outro, e isto porque a sua visão é perfeita *em si*, mas assim que ela sai de si (do pólo), ela perde em acuidade, em realidade, em intensidade, e *ilude* ambos os contrários até estes nada verem a não ser eles mesmos; o que explica porque, em Fichte, tais olhares não pudessem senão retornar a si, interiorizando-se, *esquecendo para lembrar*, até ao Eu absoluto.

Por outras palavras, é certo que sentimento e reflexão são contrários, e que o são na medida em que são algo apenas para si; mas isto, embora ilusório (que o sejam apenas para si), é também verdadeiro (que são contrários), e portanto é ainda parte da ilusão da reciprocidade, mas também e já parte da verdade. Pois *sentimento e reflexão, lembramos, têm de ser unidos (não pode haver oposição), mas de tal modo que resultem também opostos (tem de haver oposição)* – e portanto, se os contrários têm de se unir, isso é apenas e sempre na *sua desunião*, e se eles têm de se desunir, isso é

apenas e sempre na *sua união* – e isto, convenhamos, tanto é parte do erro, como prova de que esse mesmo erro é já parte da verdade a que Novalis quer chegar. Ora, este é o estado aparentemente ambíguo do nosso problema; mas portanto, e ao mesmo tempo, é aqui que a verdade se ancora na ilusão, ou que a ilusão promove a verdade, e ambas se separam no enlace em que se viam; e se o problema está, para Novalis, em que sentimento e reflexão não são nada *se* forem algo, e vice-versa; se, por isso, o problema está em que os contrários apenas são algo para si, e nada para o outro, e isto devido a uma incorrecção, a uma *miopia* da visão de cada um, então, sugere Novalis, talvez seja de pensar que esta intermitência, embora necessária, seja também ela tanto *parte do problema, como parte da solução*; pois isso é, em si, uma *intermitência*: ela é sempre dupla, ela é o que revela para encobrir, o que vela para descobrir.

Assim, também para Novalis, esta intermitência tem uma *face subitamente visível*, que conhecemos sobejamente, e uma outra face que *permanece velada, que é deixada longe da vista*; pois neste problema, como em qualquer intermitência, há um momento *real* em que sentimento e reflexão existem, e na sua existência se anulam; mas há também um momento *ideal* em que sentimento e reflexão são deixados na sombra, na obscuridade; por certo, *à vez*, pois o que é para um contrário não é para outro (quem vê não julga ser visto, *realidade*); mas também *ao mesmo tempo* (quem vê é sempre visto, *idealidade*), pois esta divergência de visões é recíproca; e porém, até aqui, mais não fizemos do que inquirir justamente pelo contrário disto: o respectivo contra-momento em que sentimento e reflexão procuram ver-se enquanto tal, e falham nessa tarefa – e essa escolha de um prisma único, crê Novalis, é a causa de todo o problema, pois essa escolha nunca é apenas e só isso, antes também e desde logo, negação por parte do outro pólo.

Mas, por um momento que seja – e em conformidade com o que acabei de dizer –, assumamos como benéfica a dupla face de erro e verdade deste problema, e ao invés de insistirmos que sentimento e reflexão são algo apenas para si – o que é um erro e, todavia, verdade –, vejamos com Novalis o problema a partir do prisma segundo o qual os contrários *nada* são um para o outro, e pensemos que se nenhuma destas, afirmação e negação, são primordiais (pois, vimo-lo já, elas são absolutamente simultâneas entre os dois pólos), então, *ao invés*, e independentemente de qual dos dois pólos é ocultado, deles se pode dizer que há um momento no pensar do problema em que *também é permitido a sentimento e reflexão não se verem enquanto tal, mas apenas e tão-somente verem-se como aquilo que, para lá do que eles são, eles também não são*. Ou,

traduzindo por outras palavras: há no gesto que acabámos de descrever, e que é a causa do problema da acção originária, um único e efémero momento que se contrapõe àquele outro momento em que sentimento e reflexão teimam em ser ao mesmo tempo algo aos olhos um do outro, e não conseguem. Neste momento, com efeito, o sentimento nada é aos olhos da reflexão, que o olha e nele nada vê, e a reflexão nada é aos olhos do sentimento, que a olha e nada vê; mas nesta condição de nada serem – reitera Novalis –, *sentimento e reflexão vêem, existem, são algo não obstante, idealmente (só vêem sem serem vistos enquanto tal)*. E então, *que vêem os contrários por este prisma ideal?* Não apenas mera inexistência um do outro, pois isso o fazia o algo que via o nada: antes *um seu igual, um seu correlato, um nada por ambos os contrários criado, e de que ambos os contrários são também criação*. Numa palavra, diria pois Novalis, *sentimento e reflexão vêem-se um ao outro a não existir*; eles vêem-se um ao outro na sombra do outro, ou, numa palavra, eles vêem-se um ao outro no adumbre da sua idealidade... *mas vêem-se*. E *porque se vêem eles?* Porque, por certo, cada um deles está a tornar o outro em nada, e portanto cada um deles é nada; e isto, vimo-lo já, é a real e inescapável condição de cada um dos pólos. Mas se isto é feito *simultaneamente*, então, da parte do *sentimento*, o que o abandona é uma visão de um nada, que tende para o seu contrário, por certo (mas um contrário que também ele se sabe nada), e da parte da *reflexão*, o que a abandona é uma visão de um nada, que também tende para o seu contrário, por certo (mas um contrário que se sabe nada). Ora, isto é uma troca de visões entre nada; e se o é, então o único *algo* – a única coisa que ainda pode ser algo entre nada, a única coisa que ainda pode ter o poder de tornar o nada em algo – *é a visão de cada um deles*, e se anteriormente isto parecia inexequível, é porque, não sendo nada um para o outro, antes sendo algo apenas para si, ambos os contrários negligenciavam este prisma, e o mesmo o fazia o próprio espírito, adoptando sempre o prisma do que vê, e não do que é visto. Isto é, numa palavra, *é a visão ideal entre sentimento e reflexão, assim tornados nada pela sua visão real, que é para Novalis a chave do problema: é a visão ideal que pode, e começa já a unir sentimento e reflexão*.

Assim, consideremos o problema por este, e por nenhum outro prisma: na acção originária, sentimento e reflexão, um para o outro dois *nadas* (apenas *realmente* algo um para o outro), *vêm-se mutuamente*; e se num plano *real* sentimento e reflexão apagam-se, e fazem-no apagando o que no outro contrário é real, a sua existência; *idealmente, na penumbra* da visão do outro, e portanto na ilusão (dir-se-ia, *nas costas* do olhar (in)consciente de cada um dos contrários), o olhar de cada qual existe, e apesar

de ser lançado por algo tido como inexistente, *esse olhar não só não é nada, como é o algo possível desse aparente nada, que aqui vai ao encontro do seu contrário.*

A opção por este prisma redundante, a meu ver, em *duas importantes ilações*, a primeira levando à segunda: *primeiro*, que cada um dos pólos, não se sabendo invisível para o outro, mas sabendo-o porém nós, lança uma extensão ideal da sua realidade ao encontro do outro; isto é, cada um deles como que *segue viagem, existe, é algo no seu olhar, na sua visão do outro* – pois, começamos agora a perceber, para Novalis o importante não é tanto uma existência efectiva com um olhar difuso, mas sim uma existência difusa com um olhar efectivo; e *segundo*, que se cada um dos contrários, simultaneamente visível e invisível, existente e inexistente, lança um tal olhar ideal sobre o outro, e se cada um *aí é algo, então, um momento há em que, mau grado a sua inconciliabilidade real, os olhares ideais de ambos se cruzam enquanto contrários que são* – à semelhança aliás, do que aconteceu entre as existências reais de ambos. Pois embora sentimento e reflexão sejam aqui – idealmente – *nada*, porém, num círculo de dois sentidos como é o de Novalis, também eles têm de caminhar, como os pólos reais, não no sentido de esmorecer, mas, como vimos no capítulo anterior, no sentido de entrarem em contacto mediante os seus *máximos* – e de serem algo entre nada. Assim, embora sentimento e reflexão não sejam nada um para o outro (realmente), e essa seja *a sua inultrapassável desunião*, isso significa que, inversamente, eles terão de contactar *idealmente* entre as suas máximas intensidades, e que essas intensidades máximas terão de ser aqui um algo, o único algo que resta: *os seus olhares, ou a sua união possível*; e portanto, ao invés de o olhar de um morrer no outro, ou, como em Fichte, de ver pelos olhos do outro, poder-se-ia dizer que para Novalis *os olhares de sentimento e reflexão, dois nada, são dois algos, e ulteriormente um só algo: eles são as intensidades máximas de sentimento e reflexão, e portanto eles cruzam-se e contactam.* Resta ver exactamente como.

Ora, aqui está *o cerne da questão*, e também o desvelamento final da ilusão que nos vem acompanhando; pois anteriormente, pelo prisma *real* da questão, dava-se também um contacto, e este era também um contacto entre máximos. Mas esses máximos, que eram os da existência, e também, porque não dizê-lo, da visão de sentimento e reflexão, eram o resultado de *um olhar de dois algos sobre um nada*; isto é, o algo que via nada via, e se nada via, então, o seu olhar, confinado a apenas retornar a si, nada era! E portanto, entre contrários havia um contacto, mas esse contacto era um entre visões do nada, e portanto deambulava entre dois nada, e por fim, conclui-se, esse

contacto *não era, não chega a existir*, o que deixa os dois contrários abandonados a si, numa existência única (mas ao mesmo tempo dupla) – e isso é, para Novalis, *a necessária desunião dos contrários*. Mas agora, visto o problema pelo *prisma ideal*, percebe-se que *a questão é totalmente inversa*; e que portanto, para Novalis, isso significa que aqui se opõem, ainda e sempre, dois contrários, que o fazem pelos seus máximos e que esses máximos são a existência, mas também e sobretudo a visão de ambos; mas sendo estes contrários agora vistos como um duplo nada – um resultado natural da sua desunião real –, então, inversamente, *dois nada que se vêem vêem-se efectivamente, isto é, são iguais, e se o são, então a visão de ambos não só deixa de nada ver, como passa a ver algo – e esse ver algo é justamente o contacto entre ambos os contrários, no que seria já de si uma forma de união ideal, e portanto um importante contra-ponto, e também complemento, à desunião do real*. Assim, acrescenta Novalis, este não é apenas e só um qualquer contacto; pois se os contrários nada são, e se é a visão contactante destes contrários é algo – e sobretudo, se este contacto no algo é já *união* –, então, aquando do contacto, este contacto, ou esta visão recíproca dos contrários, como que estimula as duas proveniências contrárias, fazendo-as cumular até aos seus máximos («hin» e «her»). Isto é, o contrário não tenta apenas contactar com o outro contrário e, na impossibilidade disto, logo retorna a si, como acontece no prisma real; bem pelo contrário, justamente porque há agora um contrário, um horizonte de expectativa para cada uma das visões, mas, por outro lado, *cada um desses contrários como que está vazio de si próprio, nada é (pois assim o dita o prisma real), e apenas é algo na visão fora de si (pois assim o dita o prisma ideal), então, o limiar entre os contrários faz-se reflectir nos próprios contrários, isto é, cada um dos contrários transporta-se até ao outro pela sua visão, e insufla-o com o algo que é, e assim cada um deles anima, aloja-se, revê-se no outro contrário, é o outro («hin»), e isso ao mesmo tempo que o outro contrário se aloja, se revê neste, é este («her») – e isto é para Novalis a verdadeira, o mais elevado grau de reciprocidade, e o fim da ilusão: sentimento é reflexão, reflexão é sentimento: «Se na reflexão a reflexão é algo e o sentimento nada, então isso é com efeito o inverso, então o sentimento é algo e a reflexão nada.» (NS, II: 23)¹⁵⁰*

Por outras palavras, esta visão ideal dos contrários é duplamente importante; pois mediante ela, cada contrário não só passa a existir ao olhar de outro, que assim se

¹⁵⁰ «Wenn in der Reflexion die Reflexion Was ist und das Gefühl Nichts, so ist es in der That umgekehrt, so ist das Gefühl Was und die Reflexion Nichts.»

revê no cruzamento de olhares, como, sobretudo – e isto sim, é fulcral para Novalis –, cada qual *passa a existir, mediante esse mesmo algo do olhar, no pólo contrário*: isto é, une-se a ele, *é nele*, enquanto não é em si, e é ele, porque também ele não se é a si próprio; e portanto, assim vista a questão para Novalis, *o sentimento é em si realmente, e na reflexão idealmente, e a reflexão é em si realmente, e no sentimento idealmente: e isso significa por fim a união e a desunião dos pólos máximos de sentimento e reflexão*: «A reflexão não é nada – quando ela é algo – Ela é apenas *para si* nada – Mas então, ela tem de ser algo. O sentimento não é nada, quando ele é algo *na* reflexão.» (id.: 23)¹⁵¹

Por fim, conclui-se que, para Novalis, para além de o sentimento nada ser se for algo, e vice-versa, mais do que isso, *o sentimento nada é, quando é algo na reflexão, e a reflexão nada é, quando é algo no sentimento*; e portanto, para além de (realmente) contrários, os olhares entre sentimento e reflexão são também, e ao mesmo tempo (idealmente), unos. Pois apesar de na realidade do problema, na vertente do problema segundo a qual sentimento é, reflexão não é, e vice-versa, o olhar de cada um destes pólos destruir o seu contrário, tomando-o como um nada, e arrogar para si toda a realidade – o que é necessário e assim tem de ser –, aqui porém não pode acontecer senão o contrário, a saber, na vertente ideal do problema, segundo a qual sentimento e reflexão são, ao mesmo tempo e também, nada, isso significa que aqui sentimento e reflexão como que se desinsuflam – se esvaziam de si próprios –, fazendo-se cumular na união com cada um dos pólos contrários. Por outras palavras, sentimento e reflexão deixam de ser algo para se fazerem veicular no olhar, no emissário de união de cada um deles; e portanto, não só cada um dos pólos não se arroga assim uma existência absoluta, como, bem pelo contrário, se arroga antes esta mesma inexistência: a única coisa que, inversamente, pode permitir ao olhar de ambos não destruir o seu contrário, tomando-o como um nada, mas inversamente, como em Novalis, *tomando-o, justificando-o como algo*, num círculo de duplo sentido, ininterrupto. E assim se explica, em primeiro lugar, o sentido de uma genuína reciprocidade para Novalis: uma ininterrupção do círculo, por certo, mas uma dupla, contrária mas concomitante ininterrupção do círculo; assim se justifica, em segundo lugar, a referida conclusão do capítulo anterior, a saber, a noção novaliana de uma união na desunião; pois o que a união na desunião afinal é, é a real desunião entre as propriedades de ambos, mas, no seio desta, a legitimação, e enfim a ideal união entre sentimento e reflexão mediante o

¹⁵¹ «Die Reflexion ist nichts – wenn sie Was ist – Sie ist nur *für sich* Nichts – So muß sie also doch Was dann seyn. Das Gefühl ist Nichts, wenn es *in* der Reflexion Was ist (...).»

olhar do outro, nunca o seu; e por fim, assim se explica a referida – e dupla, simultânea – necessidade e impossibilidade de oposição da acção originária, do Eu, que deu azo a este capítulo; pois «Antes de a referida matéria [o Eu absoluto] ser dividida [na acção originária], ela tem de ser oposta – a intuição pode ser oposta ao intuído (...)» (NS, II: 22)¹⁵², e, para Novalis, a oposição tem de ocorrer com efeito, na realidade, e na insuperável desunião entre sentimento e reflexão. Mas, ao mesmo tempo, «temos de nos deparar por todo o lado com a síntese do sentimento e da reflexão, que não mais é e pode ser oposta» (id.: 23)¹⁵³; pois, para Novalis, sentimento e reflexão unem-se idealmente na sua visão, são recíprocos, a ponto de se serem um no outro, e aqui não se admite nenhuma oposição – e ambos os prismas não só não se perturbam, como são intimamente inter-dependentes, pois ambos compõem a acção originária.

Termino, pois, delineando conclusões para as minhas próprias questões, e ao mesmo tempo aferindo as respostas de Novalis aos dois primeiros problemas do início deste capítulo.

O primeiro problema rezava, e parafraseio-me: *o pólo que vê, vê por certo, e é algo enquanto vê; mas se, ao ver, e ao ver é algo, ele nada vê, então, ele é apenas algo para si, ou antes, ele é algo apenas porque o outro é nada; e isto, quer o pólo que vê seja o sentimento ou a reflexão*. A este problema, respondeu já Novalis invertendo-o por completo; a saber, primeiro, relativizando as posições de sentimento e reflexão enquanto pólos de visão; pois assim como o sentimento vê, e se julga algo enquanto vê apenas por nada ver que não ele próprio, o mesmo acontece, todavia, com a reflexão; e se isso acontece com ambos os pólos, então, embora à vista de cada qual o outro nada seja, porém, *à nossa vista* – o mesmo é dizer, à vista de cada um deles na sua dimensão de pólo *oculto*, aparentemente não-existente –, cada um dos pólos *é e não-é*, ao mesmo tempo: *é* quando vê, *não-é* quando é visto. Ora, se sempre que vê, o pólo é ao mesmo tempo *visto*, e isto devido às suas inconciliáveis características reais; mas, sobretudo, se o pólo nunca pode ser realmente, sem que o outro o torne já parcialmente inexistente, e se ele nunca pode *ver* verdadeiramente, enquanto tal, e isto porque ele é já sempre (não-)visto, então, isso significa que a única hipótese que qualquer um dos pólos tem de ser e de ver é *idealmente*, a partir da penumbra do que o outro julga ver nele – o nada –, e

¹⁵² «Eh der besagte Stoff getheilt wird [na acção originária] muß er, entgegengesetzt werden – der Anschauung kann entgegengesetzt werden das Angesehte (...)».

¹⁵³ «Wir müssen überall auf die Synthese des Gefühls und der Reflexion stoßen, der nichts mehr entgegengesetzt wird und werden kann.»

portanto apenas devolvendo ao outro aquilo que ele assim lhe faz, como um olhar recíproco entre pólos ideais. Pois antes, o algo só podia ver nada; mas o que é nada tem de ver algo, ou antes, o que se vê como um nada, tem de ver algo fora de si; e o que acontece, para Novalis, é que se na esfera do *real* sentimento e reflexão têm de ser *algo* para si próprios, já *idealmente*, a caminho de uma união entre real e ideal, eles nada podem ser para si próprios; e nessa intermitência de ser e não ser, de real e ideal, sentimento e reflexão, embora desunidos, enlaçam os seus olhares: o sentimento, que nada é *para si*, é algo *na* reflexão (o sentimento é na reflexão, pois a reflexão nada é para si própria), e a reflexão, que justamente nada é *para si* própria, vê-se ocupada pelo sentimento, que nada era para si próprio. Poder-se-ia dizer, pois, que ainda que sentimento e reflexão não se unam realmente, eles *vêm-se e unem-se idealmente nessa desunião real*; os contrários coadunam a sua disparidade idealmente, e isto apesar da sua inconciliabilidade real. Este primeiro problema está, por isso, resolvido, de tal maneira que o poderíamos ouvir agora assim: *o pólo que vê, vê por certo, mas nada é enquanto vê; e se, ao ver, e ao ver nada é, então ele vê algo, então ele nada é para si próprio, ou antes, ele é nada apenas para o outro ser algo; e isto, quer o pólo que vê seja o sentimento ou a reflexão.*

Já o *segundo* problema, consistia no facto de que *ambos os pólos podem permutar funções, de tal maneira que o pólo que vê, e o que não é visto, podem perfeitamente ser, numa outra ocasião, o que não é visto, e o que vê.* Ora, decorre do que acabei de dizer não só a solução deste problema, como também a noção de que este problema não é já sequer um problema, mas sim a sua própria solução. Pois ele apenas pode ser colocado enquanto tal devido ao resultado que obtivemos até aqui, a saber, que sentimento e reflexão são similares, e ambos compõem em igual medida o Eu; mas, devido a uma inconciliabilidade real entre opostos, também afirmada nesse capítulo, sentimento e reflexão não podem nem devem trocar *realmente* de posições, de valências, de propriedades; e apenas no seu olhar mútuo, no seu máximo alcance fora de si eles se podem unir. Ora, o que este sub-capítulo nos disse a este respeito, é justamente que há uma hipótese de isto acontecer, e que em Novalis isso acontece *idealmente*, na medida em que, por um lado, o sentimento, que nada é para si, é apenas algo no seu olhar, e o seu olhar instala-se, é acolhido pelo espaço desocupado da reflexão; e, por outro, a reflexão, que nada é para si, é apenas algo no seu olhar, instala-se na vagueza do sentimento; e ambos são um no outro, e *apenas* o são um no outro. Mas então, perguntamos nós, se assim é, e se sentimento e reflexão a um tempo não só vêm como

são vistos; e sobretudo, se é até necessário que, a bem de uma união ideal na desunião real, sentimento e reflexão viajem pelo olhar e existam num outro pólo: então ainda haverá algum problema em que ambos os pólos permutem funções, ou que um ora veja, ora seja visto? A isto respondemos: não só não há esse problema, como *é até necessário que assim seja*; pois Novalis diz que «Se na reflexão a reflexão é algo e o sentimento nada, então isso é com efeito o inverso, então o sentimento é algo e a reflexão nada»¹⁵⁴, e portanto, sentimento e reflexão são, de facto, dois pólos integralmente permutáveis, pois eles são o directo oposto um do outro; os contrários são, numa palavra, perfeitamente recíprocos, e isso requer justamente que eles possam existir no outro sem contradição ou erro. Por conseguinte, este segundo problema está também resolvido, a ponto de podermos dizer: *ambos os pólos não só podem, como devem permutar funções, de tal maneira que o pólo que vê, e o que não é visto, têm de ser, numa outra ocasião, o que não é visto, e o que vê.*

3.4. A acção originária na reflexão, «a metade que é estritamente realidade». União e desunião entre sentimento e reflexão.

Compete-nos agora resolver o terceiro problema, e final extremização dos dois últimos, a saber, que «ambos [*sentimento e reflexão*] apenas podem ocorrer na reflexão, e portanto necessariamente no algo – na metade que é estritamente realidade» (NS, II: 23). Numa palavra, pede-se aqui não apenas uma igual rendição de sentimento e reflexão, enquanto prova de que estes são *realmente* opostos (III. 3. 1-2), nem apenas uma possibilidade de união *ideal* entre ambos (III.3.3). Agora, esta dúvida pede um resultado concreto, a *aplicação efectiva* das anteriores desunião real e união ideal, *no único campo de aplicação de uma tão singular hibridez, na reflexão, na vida real do Eu*; e portanto, importa que *pensemos o que esta união na desunião pode contribuir para o Eu que virá a sentir e reflectir*; que pensemos que papel têm nisto afinal *realidade e idealidade*, ou os dois pontos de encontro entre contrários no círculo do

¹⁵⁴ «Wenn in der Reflexion die Reflexion was ist und das Gefühl Nichts, so ist es in der That umgekehrt, so ist das Gefühl Was und die Reflexion nichts.»

problema novaliano, e que, por fim, pensemos se isto não é já uma primeira e modeladora imagem do problema da filosofia para Novalis.

Por outras palavras, importa-nos pois:

A) inquirir sobre *as mais imediatas repercussões* desta recém-adquirida e simultânea união e desunião entre sentimento e reflexão – e com isto, refiro-me às repercussões não só para *a idealidade e a realidade da acção originária* – sub-capítulos 1 e 2 –, mas sobretudo para a noção de *consciência* em Novalis – sub-capítulo 3 – e para o *Eu*, e para a ulterior comprovação disto na noção de liberdade daí extraída – sub-capítulo 4;

B) pensar o *ulterior significado* de uma simultânea união e desunião entre sentimento e reflexão a partir do produto das duas anteriores dúvidas. A saber, importa aqui perguntar em que medida *uma nova imagem da ligação entre os dois contrários* – uma nova imagem do Eu nascente – pode vir a repercutir-se também *na vida real, na reflexão do indivíduo*, e em que medida essa pergunta não é, *ao mesmo tempo*, uma reflexão sobre o filosofar em geral, não propõe uma inversão sobre o filosofar vigente, e essa inversão não se repercute ulteriormente na imagem que temos do Eu e da sua ínsita humanidade.

A resposta a A), dá-la-á o presente sub-capítulo III.3.4; a resposta a B), o capítulo IV da tese, que versará o problema da filosofia em Novalis.

1. Principais repercussões de uma união na desunião entre contrários, ou sobre união e desunião entre sentimento e reflexão

Assim, segundo o actual ponto da teoria de Novalis – teoria que versa agora mais directamente a realidade e a idealidade da acção originária –, *sentimento e reflexão não devem, nem podem unir-se realmente, como o faz Fichte no seu Eu absoluto*, pois, a menos que se pressuponha ou uma separação, ou uma união forçada entre ambos, a existência real da polaridade de um contrário sempre impede a existência real da polaridade do outro, e vice-versa; e portanto, não há aqui, nem pode haver, reciprocidade entre contrários. Mas, para Novalis, justamente por ela não poder existir aqui, isso não significa um mero erro ou impossibilidade, antes que ela *pode e tem de*

existir de outro modo, num outro ponto ou, como vimos, *por outro prisma*; e assim sendo, Novalis questiona o problema *na sua vertente ideal*, estabelecendo entre ambos os opostos, e mediante o diálogo ideal que se trava entre ambos, uma reciprocidade para si infalível, que culmina da única maneira que pode culminar, se é que se pretende certa: com o sentimento esvaziando-se de si próprio, transportando-se na idealidade do seu olhar e só podendo existir *na* reflexão; e com a reflexão, ausentando-se de si própria, veiculando-se na idealidade do seu olhar e só podendo existir *no* sentimento: no fundo, *o sentimento sendo na reflexão, a reflexão no sentimento*, dando corpo final à convicção de *uma união (ideal) na desunião (real)*. Ou, dito de outra maneira: *realmente*, o Eu nasce da desunião; mas *idealmente*, o Eu é uno; e porque, para Novalis, o Eu não pode deixar de ser nem uno nem cindido em si, então, *o Eu é ao mesmo tempo união e desunião*, e não só tem de ser assim visto, divergindo já de Fichte, como só pode ser assim inquirido: como um só todo composto por duas forças antagónicas, mas unas.

Este é, por conseguinte, o importante *fundamento de que partimos*, e que sempre temos de respeitar: que uma real desunião e uma ideal união não só não se anulam completamente, como também se complementam, e portanto não só não se complementam completamente, como também se anulam; e porque se atingiu este ponto necessário da teoria de Novalis, segundo o qual sentimento e reflexão são constituintes iguais do Eu; porque eles são *realmente inconciliáveis*, mas *idealmente conciliáveis*; e porque eles compõem uma união na desunião para o Eu, para a sua reflexão, a filosofia e a linguagem, então cumpre-nos ver agora não já as causas, mas as consequências disto; isto é, *há que ver agora o que isto implica para as duas correntes que aqui se opõem, e unem: para o real e para o ideal, e portanto para o sentimento real e ideal, e a reflexão real e ideal, e, por fim, para a própria acção originária, isto é, para o real e o ideal do Eu*.

Assim, e não esquecendo a questão principal deste capítulo, que diz respeito aos contornos da realização da acção originária «na metade que é estritamente realidade» (NS, II: 23) - e que deve surgir ulteriormente -, inquirimos sobre a pergunta que preside a este ponto, que diz respeito às *primeiras repercussões de uma união na desunião na consciência de si do Eu*; e para melhor o fazermos, colocamos a este respeito duas questões prévias:

Por um lado, como perceber agora esse tão importante momento na história do Eu, esse tão decisivo arquétipo do filosofar em geral, a *acção originária, na sua*

realidade (no seu elemento natural) e nas diferentes visões que da sua realidade têm Novalis e Fichte? Isto é, há aqui convergência, ou divergência entre ambos os filósofos?

Por outro, que implicações tem esta similitude ou dissimilitude para o ulterior significado da *vertente ideal* do problema da acção originária, que analisaremos num segundo momento, e da qual se espera não só o avanço, como a resolução deste – apenas aparente – nó górdio de uma união na desunião do Eu?

Com respeito à *primeira questão*, que uma vez mais une as teorias de Novalis e Fichte, mas agora no seu ponto mais delicado – a acção originária propriamente dita, e mais precisamente a *realidade* desta –, vimos já que, qualquer que seja o modo como a acção originária é vista, e independentemente do prisma adoptado, *as teorias de Novalis e Fichte são até certo ponto convergentes*; e que não só neste ponto, mas noutros em torno deste, Fichte e Novalis concordam plenamente.

Assim, não é difícil ver que, a despeito das posteriores diferenças entre a teoria de Novalis e a de Fichte, ambos os autores começam por concordar que a acção originária é sentimento e reflexão, e que, por conseguinte, ela é sobretudo o bastião do *encontro real entre sentimento e reflexão*. Ela, a acção originária, é pois a silhueta invisível, permeando e envolvendo, dando forma e recebendo forma do diálogo, da troca de olhares entre sentimento e reflexão; e portanto, será também ela a marcar a transição entre o simples questionamento aos seus componentes, que lhe dá forma, e o mais amplo questionamento à sua forma final, que ela própria virá a conformar: o Eu; será ela, numa palavra, a ponte, o momento intermédio, quase invisível, quase imperceptível, entre o longo momento da união (ou desunião) entre sentimento e reflexão, e um outro longo momento, a saber, o que essa união (ou desunião) virão influir, e virão a significar para a imagem do Eu. Em tudo isto, pois, *Novalis e Fichte concordavam plenamente*; e quer se admita que a acção originária é início e fim de si própria, como Fichte, ou quer se afirme que, ao invés, a acção originária é simultaneamente real e ideal, sentimento e reflexão, eixo longitudinal e também transversal do círculo que é o da consciência humana, como Novalis; quer se entenda pelo nascimento do Eu a *imediata* afirmação de um Eu absoluto, e a acção originária mais não seja aí do que um farol que apenas alumia os seus próprios confins, e nunca o seu exterior, mostrando ao comum Eu um território que ele tem de repetir infinitamente, mas que lhe é também estritamente necessário para alcançar aquilo que ele, no fundo, nunca deixou verdadeiramente de ser – o Eu absoluto –, ou quer se entenda pelo nascimento do Eu o completo contrário de tudo isto, como é o caso de Novalis: todavia,

a acção originária, com respeito à sua *realidade*, é marcada pela *oposição*, e mais do que isso, por uma *oposição inconciliável* entre sentimento e reflexão, e assim tem de ser, e deve permanecer, como imagem intermédia da teoria de ambos os filósofos (unidade total (A=A) de Fichte \neq «eins und getheilt» (A=B) de Novalis).

Ora, com respeito ao pensamento mais elevado da acção originária, os pontos de ligação entre Novalis e Fichte não se quedam por aqui. Pois, é agora visível, a vertente *real* da acção originária não só não é, como, por tudo o que implica, está longe de poder significar uma mera ponte, um simples momento que liga o diálogo entre sentimento e reflexão (como o empreendemos nos dois primeiros capítulos) e as repercussões deste diálogo no Eu nascente. Sim, por certo, é essa uma sua função principal, é essa, dir-se-ia, a sua posição no seio do problema; mas o que ela *implica*, ou antes, o que a sua imagem final implica, não só para si como para o próprio Eu: *isso transcende em muito o seu carácter de mero momento*.

Eis, pois, outros pontos de ligação entre Fichte e Novalis, directamente decorrentes deste, que constituem outros tantos problemas directamente respeitantes a este, e que apresento numa sequência lógica:

1) Tanto Fichte como Novalis reconhecem que o Eu *tem de* partir de uma oposição; e ainda que este «tem de» seja por estes filósofos entendido de maneira antitética; ainda que, em Fichte, o Eu *tenha de* partir de uma oposição *apenas* para se afirmar absoluto, e em Novalis ele *tenha de* partir de uma oposição *justamente* para a manter, e não ser absoluto, e para que a ela se possa juntar algo mais, todavia, *a acção originária é em ambos os filósofos o resultado de uma oposição entre sentimento e reflexão*, e o Eu, a sua consciência, a sua filosofia, a sua linguagem partem desta mesma oposição. Ora, se deste movimento, deste ponto em comum *nasce o Eu*, e se é a partir daqui que o Eu *se abre, se liberta para toda a sua vida real*, então, independentemente de vermos nesse ponto e em todas as já mencionadas dimensões da sua existência ou o *fim, ou apenas a perpetuação* desta oposição entre contrários, o que daqui se extrai, para já, é que tanto para Fichte como para Novalis a acção originária marca *o primeiro acto da consciência do Eu*; e portanto, esse acto originário é uma *primeira manifestação de liberdade do Eu*. Pois quer se atinja este ponto da reflexão mediante um processo de extinção da oposição, e a afirmação de um pólo subjectivo único, quer, ao invés, se atinja este ponto mediante a conservação da oposição, e a afirmação de dois pólos contrários, todavia, esse ponto nascente da acção originária, essa manifestação primeira

de uma actividade real e activa, esse ponto é ele próprio o Eu, e com o Eu nasce *o conhecimento de si próprio do Eu, o seu primeiro frémto de liberdade*. O Eu reflecte, e ao reflectir, conhece – e isso é liberdade; o mesmo, aliás, diz Schelling: «o Eu, na medida em que é mero Eu, não é condicionado pelo objecto, antes é posto mediante a liberdade. O A e o O de toda a filosofia é liberdade.» (BrH, I: 22), e ainda Hölderlin em «Über das Gesetz der Freiheit» (StA, IV: 220-221); e talvez não haja até um autor idealista que o não afirme, o que é algo perfeitamente natural quer se concorde com Fichte, ou com Novalis. Assim, numa palavra, quer venha a conceber-se este Eu como um Eu absoluto, e a sua liberdade como total *em si* – numa palavra, quer venha a conceber-se a consciência como um pêndulo inerte de si próprio do Eu (só «hin», ou só «her») –, como o faz Fichte, quer venha a conceber-se este Eu como o oposto disto, e se pense a liberdade do Eu de um modo inteiramente não-total e relativo – numa palavra, se conceba a consciência como um pêndulo movente do Eu («hin» e «her») –, como o faz Novalis, tudo isto é para aqui irrelevante, pois qualquer que seja a imagem decorrente da consciência, o acto originário do Eu é, ele próprio, a consciência, e esta nasce deste acto.

2) Para além disso, se, tanto para Fichte como para Novalis, há que reconhecer a oposição entre sentimento e reflexão como imagem da acção originária, e, uma vez resolvido este problema, há que ver na consciência o produto desta mesma resolução – e esse produto, qualquer que esta seja, é o Eu consciente, o Eu livre, o Eu que reflecte e sente, então, por certo, nenhum dos dois filósofos discordaria, antes afirmaria peremptoriamente: *primeiro*, que o ponto em que o Eu vem à consciência de si próprio, em que é livre, e portanto reflecte: esse ponto de uma primeira *auto-reflexão* sobre si próprio é, antes de mais, *o início de uma filosofia própria do sujeito*, de um ver, um pensar e um falar sobre si próprio do Eu. Fichte e Novalis falam aqui, pois, em unísono, da criação primeira de um espaço de pensamento e discurso sobre si próprio, um espaço em que o Eu, tomando consciência de si próprio, e dando-se a liberdade de ver, reflectir e falar sobre si próprio, forma uma sua imagem – no qual a aglomeração, a concatenação de tais discursos compõem a estrutura da imagem do Eu, e portanto lançam os primeiros e mais perenes fundamentos da sua própria *subjectividade*, da sua *humanidade*; pois tudo isso é «a metade que é estritamente realidade», a reflexão. *Segundo*, e ainda mais relevante, que este ponto fulcral do ganho de liberdade do Eu, da sua tomada de consciência, sendo, como é, o início de uma filosofia individual do sujeito, ancora-se pois nos mais ínsitos procedimentos filosóficos no Eu. Por outras

palavras, este ponto é o mais originário, o mais primordial de todos os contactos do Eu com o seu próprio pensar, e também com esse seu pensar sobre si próprio; e portanto, esse pensar originário sobre o pensar – a reflexão – é não só uma filosofia individual, como, mais do que isso, ele é *o verdadeiro início da filosofia em geral no homem*; e do mesmo modo, a visão disto é o início de um pensar-se a si próprio, o seu pensamento é o início de um dizer-se a si próprio (filosofia), e esta sua fala, como tal, o início de uma reflexão, um discurso sobre o próprio procedimento filosófico, os mecanismos, a linguagem e o alcance da filosofia em geral. E *terceiro*, se, independentemente dos seus moldes, esta liberdade, este ganhar de consciência do Eu é um primeiro indício de uma filosofia do Eu, e segundo, um primeiro indício de uma filosofia em geral, então, em Fichte como em Novalis, *o seu questionamento, bem como as ilações extraídas de todo este percurso tripartido, têm de se prender directamente, têm de vir a repercutir-se inegavelmente na vital questão da necessidade (ou mera possibilidade) de ver a filosofia como um possível sistema obedecendo a princípios, mais concretamente, a um único e originário princípio absoluto de toda a filosofia*. A obra de Fichte não obedeceu senão a estes preceitos, e o pensamento inicial de Novalis, como veremos melhor, perceberia e apreenderia a importância disso mesmo.¹⁵⁵

Por aqui se depreende pois que, com respeito à *realidade* da acção originária – ao ponto que une (ou apaga) *realmente* sentimento e reflexão –, *Fichte e Novalis são bastante unos*, e as teorias destes deixam aproximar-se.

Mas agora, com respeito à segunda questão (B), compete-nos perguntar: e *com respeito à idealidade* da acção originária, que curso seguem, que conclusões extraem agora – perante a possibilidade de uma união na desunião – Fichte e Novalis? Por certo – e até porque se disse que as teorias de Novalis e Fichte só não são contrárias com respeito à realidade da acção originária –, não pode ser para nós uma surpresa que elas sejam divergentes.

Aliás, já numa primeira instância, e alcançado um ponto em que, para Novalis, a acção originária é um, e apenas um eixo de um círculo de sentido duplo (o que pressupõe a existência de um outro eixo, *um ideal fora do Eu*) ao passo que, para Fichte, ela o é de um círculo de sentido único (o que pressupõe a existência de *um ideal no Eu*)

¹⁵⁵ Por fim, para ambos os autores, esta sequência lógica do problema não pode senão terminar, como é já divisível, na questão da ulterior imagem, da ulterior subjectividade do Eu, e no questionamento ao papel – ou à capacidade – da *linguagem* em exprimir os resultados da anterior sequência lógica.

–, bastaria isto, creio, para admitir que *já aqui as teorias de ambos os autores atingem um ponto consideravelmente oposto*. Pois, do primeiro capítulo, retirámos a ilação de que o círculo novaliano tem não um, mas dois sentidos, e sendo estes sentidos os cursos dos opostos sentimento e reflexão, então, isso tinha desde logo repercussões: 1º, com respeito à *real* acção originária, isso fazia com que o curso de realização da acção originária fosse não unívoco, mas dúplice: isso mesmo é o resultado de um contacto mediante máximos entre pólos opostos, e da existência de dois sentidos, 2º, com respeito à *dimensão ideal do círculo*; pois se o círculo tem dois sentidos, e se num dos pontos de contacto destes sentidos, o da realidade, é certo que sentimento e reflexão se encontram com os seus máximos, então, não só os dois sentidos têm de continuar a percorrer o círculo antes e depois desse ponto de contacto real, originando um outro ponto de contacto, como esse ponto de contacto tem de ser o contrário do anterior, isto é, um ponto de contacto ideal, entre mínimos de sentimento e reflexão – um antípoda da acção originária; 3º, com respeito ao todo do problema; pois, se assim é, então, na acção originária *real*, o máximo de sentimento dá lugar ao máximo da reflexão, e o máximo de reflexão é originado pelo máximo de sentimento; no seu antípoda ideal, ao invés, a reflexão, que parte de um seu máximo, progride até ao seu mínimo, o qual, uma vez mais, originará um mínimo de sentimento que virá a crescer até à sua realidade. Significa isto, pois, que cada ponto do círculo é tanto a sua prossecução, como o seu início, como o seu fim; e portanto, tal como em Fichte, *não há no círculo de Novalis início ou fim, mas não porque o círculo apenas gire sobre si próprio (sobre a reflexão do Eu sobre si próprio, como em Fichte), mas justamente pela razão contrária, isto é, porque ele tem duas forças moventes, contrárias, por certo, mas que sempre se reoriginam reciprocamente, e portanto concorrentes. E isto bastaria, por si só, para provar que é justamente a vertente ideal do problema, e o seu tratamento, que afasta Novalis de Fichte.*

Mas a divergência entre Novalis e Fichte não fica por aqui. Pois, a meu ver, se há algo que o anterior capítulo nos mostrou, é que há dois prismas possíveis no problema dos contrários, e que estes são indispensáveis um ao outro, tanto quanto são simultaneamente incompatíveis entre si; isto é, o que se concluiu nesse capítulo foi que, uma vez visto o problema apenas pela sua *realidade*, as propriedades inconciliáveis de sentimento e reflexão nunca nos deixariam alcançar reciprocidade entre os lados do círculo, e apenas promoveriam interrupção entre estes; pois os seus olhares são intratáveis, e não pode, nem deve haver compatibilidade entre eles. E perante esta

necessidade/inevitabilidade, havia que assumir um pólo de contacto *ideal* no círculo, um ponto de contacto entre os *olhares* ideais de sentimento e reflexão, e portanto um olhar daquilo que existe enquanto olha, mas não mais existe enquanto é visto – o único momento, o único *prisma* por que sentimento e reflexão se poderiam ver um ao outro; e, também isso não bastando, pois a mera existência de um objecto de visão não significa ainda a efectiva visão deste objecto, assim como a ideal existência não significa ainda a sua ligação com o real, então, e para ultrapassar esta *miopia* da visão dos contrários, foi-lhe necessário partir da assumpção de uma dimensão real *e uma dimensão ideal*, mas também ir mais além do que em III. 3.1, assim concluindo que o olhar é o veículo real/ideal por excelência, pois ele é por natureza *intermitente*, e que se no mero olhar real sentimento e reflexão não podem ser unidos, então é no veículo do olhar ideal que sentimento e reflexão têm de se ver reciprocamente, *e unir* (contrariamente, pois, a Fichte): e isto na medida em que ambos os pólos assim ocupem os lugares deixados vagos pelos seus contrários, os substituam, existindo neles, vivendo neles, unindo-se neles justamente porque eles são agora sentimento *na* reflexão e reflexão *no* sentimento (o que era *ainda mais* contrário a Fichte).

Assim, para unir aqui, neste capítulo, as pontas deixadas soltas nos anteriores capítulos – e porque o ponto de contacto ideal entre contrários, descrito no parágrafo anterior e no cap. III.3.3, tem uma inequívoca relação com o prisma ideal por Novalis assumido neste nosso parágrafo e no anterior capítulo –, então, se há uma razão pela qual a separação de Novalis e Fichte continua a crescer, é porque a teoria de Novalis não nos permite apenas *supor* a existência de um outro ponto ideal de contacto entre sentimento e reflexão, antes, creio, ela permite-nos *começar a procurar a causa última deste ponto, e apreciá-lo enquanto antípoda, mas também irmão do real – o que seria ainda mais impensável para Fichte*. Numa palavra, não só deve ser assumido um outro ponto de contacto ideal entre sentimento e real (e não apenas, como em Fichte, um único, e sempre uno, eterno ponto de contacto ou aglomeração entre os dois opostos), como, para além disso, *esse ponto não é uma mera assumpção*; esse ponto não é tão-só um mero antípoda do real, um mero correspondente longínquo do real, o qual existe apenas por lhe ser inteiramente contrário, nem ele é para o real como que uma *lembrança*, como em Fichte; bem pelo contrário – prova-o a validade do prisma ideal para Novalis –, *o ponto de encontro ideal entre sentimento e reflexão tem igual validade, e portanto igual legitimidade no nosso pensamento sobre a questão da consciência, do Eu, da filosofia, e portanto tem de ser indagado enquanto tal, no*

mesmo plano e do mesmo modo que o é o encontro real entre sentimento e reflexão, a acção originária real.

Por conseguinte, trago à voz aquele que, doravante, terá de ser o esteio do nosso pensamento de Novalis; e, ao fazê-lo, exponho um ponto de orientação da nossa própria linha de pensamento, a saber: tal como anteriormente ao surgimento do Eu, no pensamento da possível união (que é, e tem de ser, uma real desunião) entre sentimento e reflexão, a nossa visão do problema foi já então reenviada para o todo da questão, a saber, para a importância, igualdade, legitimidade de um outro ponto de contacto ideal entre sentimento e reflexão (em III. 2.3), então *também agora, mais do que nunca, o nosso pensamento do surgimento do Eu, e da sua real actividade, tem de ser reenviado para esse mesmo ponto* – isto é, tem de ser pensado à luz desse ponto, da compreensão do que ele significa, dos seus moldes, do seu carácter de antípoda; e se assim tem de o ser, tal tem de acontecer justamente como Novalis o afirmou: *mediante a reflexão*, ou não fosse nela que se desenrolará o resto do problema, a ligação entre real e ideal, a consciência como pólo aglutinador desta, e as consequências disto mesmo para a filosofia e a linguagem. Por outras palavras, *o pensamento do Eu em Novalis* – que agora abordamos sob a roupagem do problema da realidade/idealidade da acção originária – *exige de nós que desde logo, logo desde o real nascimento do Eu, tenhamos para, e atendamos ao pólo ideal do mesmo*, o qual não só origina o Eu, como também o virá a consumir; pois o Eu que nasce é para Novalis tanto real como ideal. E ademais, afirmo desde já que se isso tem de acontecer para Novalis – e tem, de facto –, isso não acontece apenas porque esse pólo seja antípoda, porque ele seja contrário, ou porque essa sua oposição possa vir a conter informações, directivas, determinações preciosas para a nossa compreensão da real acção originária, e também da ideal; muito para além disso, isto acontece porque, em Novalis, o ideal não é *apenas* contrário ao real, antes é-lhe também *afim*: isto é, tal como na questão dos prismas, que é já prenunciadora da presente questão, tem de haver também cisão entre ambos, mas não apenas cisão, antes também *ligação, um laço que os une transversalmente ao círculo* (mas, no fundo, mediante todo e qualquer ponto de ocorrência deste círculo), e esse laço é tão necessário, tão inquebrável, enfim, tão *irredutível* quanto a desunião com que inicialmente nos deparámos, nós, Fichte e Novalis, entre sentimento e reflexão; no fundo, tão irredutível quanto a oposição, quanto a separação que é sua contra-parte no problema. O nosso problema passa, por isso, por analisar este fenómeno na acção

originária, *na reflexão* – exactamente como o analisámos no sentimento –, assim seguindo o percurso aqui estipulado pelo jovem poeta de Weíßenfels.

Ora, desde já fazendo corresponder esta linha de pensamento à linha proposta no início de III.3.4., e, porque não, aos momentos de identificação e união das teorias de Fichte e Novalis – e retomando as várias deixas destas linhas, segundo as quais, fora desses momentos de união, as teorias dos autores afastam-se sem fim –, começaria por dizer que os momentos de cisão de Novalis em relação a Fichte, que são as mais imediatas repercussões de uma noção de união na desunião, representam outros tantos momentos na *crescente compreensão do ulterior significado de uma tal noção*. Apresento-os do seguinte modo.

2. O Eu reflexivo e a idealidade

Em primeiro lugar, e com respeito à necessária oposição, mas também união, dos contrários, diria que trabalhamos agora com os seguintes elementos: acção originária real (sentimento + reflexão), acção originária ideal, ou consumatória (sentimento + reflexão); e que partimos de um dado assente, a saber, que, por certo, sentimento e reflexão são *realmente* opostos, assim como, por certo, são *idealmente* unos; o problema está em começar a pensar esta união na desunião *para além dela própria, no Eu*.

Assim, revendo o problema no seu *pormenor*, dir-se-ia que a impossibilidade de uma união entre opostos na realidade é aquela que sempre vimos em Fichte e em Novalis, o que não só é uma realidade necessária, como aliás é partilhada por ambos os autores. Essa impossibilidade é aquela que forçara Fichte a unir os mínimos de cada um dos pólos; mas, mais importante para nós, ela é aquela em que Novalis vê o necessário encontro entre máximos dos opostos: sentimento e reflexão contactam nos máximos da sua intensidade, e ao contrário de Fichte, que perante este nó logo lhe aplica um violento golpe, justamente isso deve ser mantido para Novalis, e significa a impossibilidade de união entre sentimento e reflexão. Ora, o problema dos contrários termina aqui para Fichte, mas não para Novalis. E porquê? Porque isto – o contacto entre máximos na acção originária real – significa apenas *metade* do problema. Pois, resumindo a sua noção de que este círculo tem dois sentidos, e portanto sentimento e

reflexão têm de se encontrar duas vezes, Novalis estabelece que, no pólo real, sentimento e reflexão são inuníveis; *mas há ainda a possibilidade* – no fundo, a necessidade – de pensar o problema na sua extremidade ideal; e se esta possibilidade existe, então, isso significa que aí, inversamente, tem de se dar um encontro contrário, a saber, *um encontro entre os mínimos de uma reflexão esmorecente e um sentimento nascente*. E isso, convenhamos, propusemos já com Novalis em III.3.3, na medida em que o que se tenta unir é não já os contrários, mas a *visão ideal* dos contrários, na medida em que a união não é agora real, mas sim *ideal*. Ora, numa palavra, o que isto significa é que o que Novalis aí faz é pensar a dimensão ideal da visão do Eu que nasce, aquela que se oculta por trás da sua visão real; e portanto, o que por aí se vê são não já os contrários em si, mas sim o que eles não são, ou estão a deixar de ser – os seus *mínimos* –, a ponto de estes mínimos serem tão mínimos, tão extremamente mínimos, que deixam de existir e trocam de lugar – assim efectuando uma transição, uma mudança de lugar e de perspectiva de cada um deles, que é, ao mesmo tempo, a união destes. Assim, *se os máximos de sentimento e reflexão são inuníveis no pólo real, e tem de haver oposição, ao invés, os mínimos destes contrários são uníveis no pólo ideal, e não pode haver oposição*; e isto porque, cumprindo os preceitos do trilho novaliano, a reflexão, esmorecendo a partir do seu máximo, chega à idealidade num seu mínimo, e dá origem, substitui, vem a ser ela própria o sentimento nascente; e o sentimento, assim originado por um mínimo de reflexão, assume a posição que deveria ser da reflexão, e inicia uma vez mais o trilho que o levará a ser sentimento máximo, Eu real, e assim por diante. Este é, no pormenor, *o pleno funcionamento do círculo da identidade em Novalis*.

Mas alargando agora o enfoque do problema, vendo-o *no seu todo* e deixando cair momentaneamente os elementos do sentimento e da reflexão, discerne-se algo mais. Assim, pergunta-se: o que acontece *ao Eu* no seio deste problema? O Eu nasce da oposição da acção originária, que é uma oposição entre opostos; e ao nascer, o Eu *toma consciência disso*, na medida em que a oposição, a desunião é também (parte da) forma da consciência que adquire, é imagem da sua liberdade, no fundo, é *a sua imagem*. Significa isto, pois, que *o Eu parece nascer sem conhecimento de tudo isto, e é a acção originária que lho confere*; ou antes, o conhecimento deste plano de pormenor, que é parte da sua própria existência, não parece *nascer* com ele, antes parece ter de ser adquirido – e é-o pela acção originária, pela reflexão. Mas se, recordo, o que Novalis sempre diz é que o Eu nasce justamente para a acção originária, *para a reflexão*; isto é,

se ao nascer, o Eu reflecte-se não só a si próprio, como reflecte-se a si próprio no todo da sua existência – no todo do círculo que é o da sua existência, então, o que isto significa é que *temos de aplicar, ampliar ao todo da reflexão – e ao Eu – o que é válido, num plano de pormenor, para os dois prismas, as duas posições de sentimento e reflexão; pois o que foi válido no sentimento, isso mesmo será válido também na reflexão, e o que foi válido no plano menor da união na desunião dos contrários, sê-lo-á também no plano maior da união na desunião destes*. Assim, e atendendo não só à necessidade simultânea dos dois prismas, mas também e sobretudo à dos dois pontos de contacto que desde logo balizam a amplitude total do seu pensar, *a reflexão é também e ao mesmo tempo o primeiro momento de um percurso contrário ao da outra metade, um percurso já definido como terminando na idealidade da reflexão – numa palavra, um percurso de busca pelo ideal*. Pois é para isso, desde logo, que o Eu nasce: para cumprir o seu propósito de círculo, para completar o círculo de si próprio: e portanto, para nascer na realidade e tender já para a idealidade, mas também para se consumir na idealidade, retornando à realidade.

Mas, se assim é, então que reacção primeira pode operar uma tão genésica reflexão no Eu? E que conhecimento pode ter disto o Eu? Nenhum outro, que não o de avançar nesse mesmo sentido, o de aplicar, *no todo*, aquilo que lhe deu a origem, que lhe deu o ser no *pormenor*, na *questão dos prismas*; aliás, *isto mesmo não é já senão aquilo que o próprio Eu faz, indirectamente, mediante a sua reflexão, no gesto que acabámos de descrever*.

Assim, *tal como Novalis afirmou acontecer no pormenor, com respeito aos contrários que compõem o Eu, e aos seus prismas, por um processo de repercussão no todo do Eu (e não só na sua visão), também o Eu real tem de procurar trilhar, aproximar-se, transpor-se, pelo olhar, até um seu ponto ideal, contrário mas também complementar, de tal modo que, uma vez aí, a oposição que foi a da sua existência (de reflexão) possa, também ela, enquanto um todo, transpor-se para a união; no fundo, de tal modo que sentimento e reflexão desunidos possam vir a ser unos*. Isto é, o Eu nasce da real oposição, entre sentimento e reflexão, e vive na real oposição, entre sentimento e reflexão, na reflexão, mas apenas para se reunir ao seu oposto ideal, numa união ideal entre sentimento e reflexão, no sentimento. O Eu, dir-se-ia, é, tão-somente, a fiel imagem daquilo que lhe deu o ser, e que é ele próprio, a simultânea cisão e união entre sentimento e reflexão; e é aqui, diria Novalis, que o Eu *reflecte e sente-se a reflectir; o Eu sente, e reflecte-se a sentir*. E portanto, o que isto significa é que, nascido de

máximos, também o Eu e a sua reflexão, enquanto contrários, se vêem forçados a esmorecer, diminuindo até um ponto em que um seu mínimo venha a ocupar o lugar – a originar – um sentimento que sempre recomeça o processo – o que, por sua vez, significa que, *apesar de nascer na realidade, o Eu desde logo se refere à idealidade*, e por isso rege-o um ímpeto de remetência, de troca de posição, de apagamento em detrimento de um seu último fulgor; e por conseguinte, também nós, ao vermos nascer o Eu no real, logo temos de o referir ao ideal, logo temos de o começar a ausentar do real em direcção ao ideal, no que apenas é o curso natural, a destinação óbvia do Eu, para Novalis. E, com efeito, embora o Eu por certo desconheça tudo isto, todavia, ele tem de o *sentir* logo aquando do seu surgimento (curiosamente, um pouco como o Eu absoluto de Fichte não sabe, mas sente que sempre tem de se consumir em si próprio); pois isso lho diz o sentimento, que é parte da oposição, isso lho diz a própria oposição, que é sentimento e reflexão, e isso lho diz o próprio sentido originário da sua reflexão – justamente, como se este fosse intimado transversalmente, mediante o círculo da sua existência, de que ideal e real são um só, e indispensáveis um para o outro, e que por isso lhe cumpre trilhar no cumprimento desta sua destinação.¹⁵⁶

Assim, numa palavra, e para concluir, *este é o grau menor, mas por isso mais originário, da compreensão da união na desunião* da acção originária, e segundo este, a acção originária é assim porque, a par de uma desunião de sentimento e reflexão no *real*, há uma união destes contrários no *ideal*; porque, dadas estas impossibilidade e possibilidade, a oposição real entre sentimento e reflexão progride até, e vem a ser união ideal (dos olhares) entre sentimento e reflexão; e porque, por fim, isto não é senão aquilo que o próprio Eu faz, a saber, ele progride, vive na oposição até que um seu mínimo venha a originar, uma vez mais, um seu máximo, assim o legitimando e consumando. Numa palavra, *real = ideal, ideal = real*. O Eu é ideal e real; pois, para Novalis, o Eu real é já ideal, e vice-versa; e se o é, então também a acção originária real tem de ter correspondente numa acção consumatória ideal, e por isso, também os máximos de sentimento e reflexão sempre foram, sempre são e sempre têm de vir a ser os seus mínimos, e vice-versa, pois todos eles funcionam como um só, assim como o Eu é um só.

¹⁵⁶ Se disto quiséssemos ter uma imagem, dir-se-ia que ideal e real são diferentes (directamente inversos) em todos os pontos do arco do círculo, menos nas extremidades dos seus pontos de contacto, onde a directa inversão, na troca entre sentidos contrários, dá lugar a uma momentânea ligação, e por isso união dos opostos; dir-se-ia, pois, uma *união na desunião*.

3. O problema da consciência em Novalis

Ora, se, como disse, esta instrução nos deve doravante acompanhar, e isto sem excepção, então deverá ser possível aplicar o que precedeu a este ponto 2); e a esta luz, podemos e devemos também repensar e explicar o segundo problema aqui proposto: *o problema da consciência em Novalis*.

Assim – e desde já avançando para este grau superior da compreensão da *união na desunião* da acção originária –, não custará perceber que o círculo de Novalis tem, com efeito, duas metades diferentes, *separadas*: *uma* metade do círculo, a metade entre sentimento/ reflexão ideais e o sentimento/ reflexão reais – a da actividade originária –, e *uma outra* metade entre o sentimento/ reflexão reais e o sentimento/ reflexão ideais – a do Eu propriamente dito; mas, por outro lado, tão-pouco custará perceber que estas são partes de um mesmo círculo; que, por conseguinte, elas são complementares entre si, *unas*, e que, por isso, Novalis confere a estas duas metades do círculo da compreensão do Eu uma *ligação* porventura não visível ou palpável, mas por certo forte e íntima, entre os pontos de contacto contrários entre sentimento e reflexão, e entre ideal e real: como temos visto, aliás, esta é uma ligação de acordo com a qual estas metades *são, e têm de ser realmente diferentes, mas também idealmente unas*; e elas são tanto mais unas, quanto os seus próprios início e fim, os pontos de contacto real e ideal de sentimento e reflexão, se revêem, se referem, se transpõem e, dir-se-ia, unem reciprocamente, explicando-se, legitimando-se um ao outro; pois, em Novalis, *o real é já ideal, e vice-versa, e portanto, cada uma destas metades, embora directamente inversa em relação à outra, apenas tende para voltar a reunir-se nos pontos de contacto ideal e real*.

Assim, tomando em consideração estas determinações marcadamente novalianas, e porque, como se disse, o objectivo é aqui conhecer melhor os pólos de contacto real e ideal, a saber, acção originária e consumação dos contrários, perguntamos: e que pontos são estes em que, embora contrários durante quase todo o círculo, embora aí directamente inversos, real e ideal sempre vêm a reunir-se? Isto é, que pontos singulares são estes, para assim unirem e desunirem os contrários? Estes pontos são, poder-se-ia dizer numa primeira análise, os pontos que *enformam* não só a oposição real entre sentimento e reflexão (pois eles são antes de mais um ponto de

contacto real e um ponto de contacto ideal), mas também a sua união ideal (pois, ao enformarem a oposição entre sentidos, eles determinam que justamente nesses pontos estes sentidos opostos venham a unir-se); e portanto, *os dois pontos em conjunto enformam o Eu*: eles são, com efeito, o Eu real e o Eu ideal, nos seus dois arcos eternamente convergentes e divergentes, e por isso, e sobretudo, eles são, *com respeito ao Eu real*, o imediato horizonte de expectativa, o espontâneo fim, a directa destinação deste Eu, e com respeito ao Eu ideal, um eterno ponto de partida, uma causa esperada, a recorrente origem deste. Estes pontos são, numa palavra, a própria imagem da *união na desunião* do Eu; e entre ambos, é já visível, joga-se o nascimento e o fim do Eu: o *nascimento do Eu para o mundo*, na questão da consciência empírica do Eu, na metade reflexiva, objectiva do círculo, e o *fim do Eu para o mundo*, na questão da consciência pura do Eu, na metade sensitiva, subjectiva do Eu.

Ora, por esta mesma razão, há que começar a pensar o problema da consciência não já pelas diferentes consciências, não apenas pelos trilhos parciais entre real e ideal e ideal e real, antes, como Novalis, *pelo todo*. Por outras palavras – e para recuperar anteriores noções desta dissertação –, dir-se-ia que este círculo é *um todo*; ele é o todo da compreensão que o Eu tem de si próprio, desde o seu nascimento até ao seu fim – ele é, em Novalis, o Ser («Seyn»); e como tal, poder-se-ia dizer que *o todo do círculo é o todo da consciência do Eu*, e portanto, segundo Novalis, o todo da «esfera do saber» («Sfäre des Wissens» (NS, II: 10)).¹⁵⁷ Isto é, o todo da consciência do Eu é aqui toda a «esfera do saber» – e se, como afirmámos, o Eu que nasce logo tem consciência de si próprio, e portanto consciência do seu percurso em direcção ao ideal, da sua união na desunião –, então, poder-se-ia dizer que, ao nascer, dois fenómenos imediatos ocorrem no Eu: *um primeiro*, *real* por certo, em que o Eu *reflecte*, toma real consciência de si próprio, enquanto sujeito, e isto por *oposição* com a sua esfera ideal; numa palavra, em que o Eu *conhece*, e por conseguinte se abre à esfera do saber, e é livre (ganha consciência empírica); e um segundo, de índole *ideal*, absolutamente simultâneo a este primeiro, em que é dado ao Eu *sentir* que nunca verdadeiramente perdeu a sua referência ao seu pólo ideal, e apenas nasce para a consumir –, e isto, enquanto objecto, em ligação com a sua esfera ideal; numa palavra, em que o Eu, dir-se-ia, *para além de*

¹⁵⁷ «D[as] Bewusstseyn ist die Sfäre des Wissens.» Aliás, também o era para Fichte; diga-se de passagem que até o era *especialmente para Fichte*, que levaria ao máximo essa noção, pois, sendo a consciência do Eu total (sujeito+sujeito), então, também a esfera do saber do Eu é total; e sendo a consciência do Eu total porque essa totalidade consciente é fechada em si própria, então, também a esfera do saber do Eu era aí totalmente fechada sobre si própria, promovendo o atrás salientado infinito conhecimento de si próprio do Eu (do Eu empírico em relação ao Eu absoluto).

conhecer, é também como que conhecido, e por conseguinte progride para restringir a esfera do saber à sua mera origem, *assim dando uma primeira ideia, aliás, de que não é livre*.

Traduzindo isto por outras palavras, dir-se-ia pois que a *real* acção originária é, por certo, o nascimento do sujeito, e que isso é uma tomada de *liberdade*, a primeira de todas, para *conhecer*, soltando o Eu do mero *ser*, onde o sujeito e o objecto, sem se conhecerem enquanto tal, estão intimamente unidos na intuição intelectual; e daí parte tudo o que o Eu pode dizer sobre si próprio; pois o que está antes, o Eu apenas o pôde e pode exclusivamente *sentir – e isso é a sua consciência*. Mas, por outro lado, ao se conhecer a si próprio, isso significa que o Eu se conhece como um *outro* Eu, um objecto, por certo apenas ideal, independentemente de ambos serem um só; e ao conhecer este outro Eu, o Eu desprende-se de si próprio. O Eu percebe um outro Eu, um Eu familiar mas que, em relação ao seu cognoscente, é um *objecto*, e assim o sujeito conhece (ainda que em si) o objecto, o Não-Eu, enquanto primeira ponte para o conhecimento do mundo, e reenvia-se, lança-se, progride até ele; pois, para Novalis, só a partir desta união (ideal) na desunião (real) o Eu pode ser Eu, e cumprir a sua verdadeira destinação – *e isso é também a sua consciência*.

Assim, para resumir tudo isto a uma palavra, uma primeira versão, uma primeira imagem da noção de consciência em Novalis diz-nos que, à semelhança de sentimento e reflexão, também a consciência em Novalis implica oposição e união; e que se *a oposição* vem da anterior oposição entre sentimento e reflexão – que é uma parte do Eu –, e gera conhecimento, abertura à esfera do saber, liberdade e portanto consciência de si próprio, então também a própria união vem da anterior união entre sentimento e reflexão – que é a outra parte do Eu –, e gera não conhecimento, mas algo como o contrário disto, algo como um retorno sobre o conhecimento, um regresso por sobre o já adquirido, uma intimação da origem, restrição à esfera do saber, não-liberdade e portanto, também, inconsciência – inconscientização – de si próprio do Eu, em detrimento do objecto, do seu ideal. Por fim, dir-se-ia pois, esta primeira visão da consciência em Novalis diz-nos que o Eu é ambos estes prismas, e que portanto o seu destino sempre tem de pender, de oscilar entre a sua simultânea abertura e fechamento, interioridade e exterioridade em relação à esfera do saber, liberdade e coerção, consciência e inconsciência, enfim, sujeito e objecto de si próprio.

Mas agora pergunta-se: e dado este carácter duplo da consciência, e este duplo carácter dos pólos de contacto contrários (e unos) entre sentimento e reflexão, como

pensar uma boa conformidade destes? Isto é, que significa isto para sentimento e reflexão na sua apenas possível acepção de constituintes da consciência – isto é, constituintes reais e ideais da consciência de si próprio do Eu? E por fim, como pensar, à luz disto mesmo, uma ulterior noção de consciência em Novalis?

Tentemos, pois, reformular um pouco melhor o anterior problema, a fim de que a sua compreensão possa fazer avançar o problema. Para o fazermos, partimos da noção fundamental de que, no círculo de compreensão do Eu, que é ao mesmo tempo o círculo da consciência que ele tem de si próprio, há igualdade em todos os pontos do círculo; isto é, uma igualdade directamente inversa, na medida em que uma parte do círculo tem de ser o directo contrário da outra; e portanto, ainda que a intensidade de todos os pontos não seja genuinamente igual, ainda que, necessariamente, o ponto x da metade A não corresponda a este respeito com o ponto y da metade B, todavia, no cômputo geral das duas metades, quando comparadas entre si, estas são iguais, e compõem um todo – o todo do Eu; e isto porque o mesmo acontece com sentimento e reflexão; aliás, são os seus percursos directamente inversos, mas directamente concorrentes que assim o determinam, são eles, como vimos, o Eu, e são eles que lhe conferem esta mesma directiva, que lhe dão esta mesma orientação dupla e simultânea.

Ora, este duplo e simultâneo sentido é, justamente, o que adquirimos ainda agora, *na primeira imagem da consciência do Eu*: pois a consciência move-se igualmente por todo o círculo, respeitando, observando, moldando ela própria esta igualdade, este duplo sentido contrário mas concorrente do círculo: pois, como vimos, de um lado ela é conhecimento, liberdade, avanço (Eu); de outro, ela é desconhecimento, coerção, retrocesso (Não-Eu); de um lado ela é real, do outro é ideal; de um lado ela é sujeito, de outro ela é objecto. Mas poder-se-ia aqui perguntar: e é este duplo, aparentemente contraditório gesto da consciência directamente correspondente aos dois percursos que a compõem, o do sentimento – reflexão, e o da reflexão – sentimento? A isto, responderia desde já *que sim, e que não. Sim*, pois, com efeito, ela adquire as suas polaridades a partir dos seus dois movimentos contrários; pois se a consciência pura, por um lado, tende do sentimento para a reflexão, e isto da maneira que já vimos, é porque ela é tendencialmente ideal, é porque ela não é ainda subjectiva, é porque ela é ainda e apenas sentimento; e se, por outro, aquando da acção originária, a consciência empírica tende da reflexão para o sentimento, é porque ela é real, é porque ela é subjectiva, e porque ela é reflexão. Para além disto, é para Novalis inegável que a acção originária do Eu é o resultado da união e desunião entre sentimento e reflexão; é

inegável que se este percurso do sentimento assim desemboca no Eu reflexivo, então terá de ser o Eu reflexivo, nestes moldes, a consumir este processo; e portanto, é inegável que o Eu *assim será*, assim procederá até ao fim do seu percurso; portanto, numa palavra, sim, a consciência é, para Novalis, o resultado directo dos efeitos de sentimento e reflexão, e deve ser directamente conotada com estes.

Mas, em contrapartida, reforço, a consciência do Eu – e por conseguinte o Eu – é não apenas um, não apenas o outro, mas *ambos* estes movimentos contrários, e é-o simultaneamente. Significa isto, pois, que na sua pureza, como na sua empiricidade, a consciência, e com ela o Eu são marcadamente contrários, e correm percursos antitéticos; mas também que, para além destes contrários, tem de haver no círculo dois pontos que não correm ao longo do círculo, não enfrentam o longo processo de desunião e união entre sentimento e reflexão, antes são, tão-somente, o *resultado* destes – sob pena de esses cursos contrários sempre se anularem, ou correrem ao sabor da contingência. Ora, não é essa anulação que acontece – e isso pois estes são *dois pontos que saem desta consideração das coisas, e rompem a ligação directa da própria consciência com os seus pólos constituintes. São estes o ponto da acção originária, e o ponto do seu antípoda ideal*, entre os quais se forja uma ligação de outra ordem, um feixe invisível, que, ao invés de perpassar directamente o círculo em todos estes pontos contrários de sentimento e reflexão, antes *atravessa ocultamente o círculo*, ligando os pólos contrários *para além* dos seus pontos contrários – e estes, também a consciência os abarca, mas *de um modo especial*. Pois, com efeito, o sentimento é igual à reflexão (III.3.2); e, dada a incompatibilidade real entre sentimento e reflexão, o sentimento troca de posição com a reflexão idealmente, assumindo o olhar desta (III.3.3); e, ao mesmo tempo, a reflexão é igual ao sentimento, e dada aquela sua incompatibilidade real com ele, ela troca de posição com ele idealmente, assumindo o olhar do sentimento; e portanto, o Eu da acção originária, o Eu consciente, sempre é o resultado da união na desunião de sentimento e reflexão. Mas isso é já – e, no fundo, apenas – mero resultado da própria constituição, da própria compreensão do círculo, segundo a qual sentimento e reflexão se encontram aí nos seus máximos, para enfim virem a encontrar-se idealmente pelos seus mínimos (daí, aliás, o Eu ter de tender para estes, e ter de o fazer pela reflexão). Ora, porque a consciência é *todo* o círculo; e porque o é de tal maneira que todo esse círculo lhe diz que ela tem de partir da sua realidade, e que essa realidade é a união na desunião entre sentimento e reflexão, *então o Eu compreende aqui, como que originariamente, logo aquando do seu nascimento, não só que o círculo é uno consigo*

próprio, e portanto revolve eternamente sobre si próprio – o que faz da sua origem... uma origem apenas relativa –, mas que, sendo o círculo eterno, então o Eu tem de obrigatoriamente tender para o cumprir, para o consumir: algo que o Eu só fará justamente na extremidade, no pólo ideal do círculo, o qual tem de ser para o Eu tão originário quanto aquele pólo de que o Eu procedeu, e para o qual ele tende mediante a sua consciência, na ligação transversal da consciência com a sua própria consumação ideal.

Assim, dir-se-ia, o que isto significa para a consciência é que *ideal e real são aqui, num respeito ulterior, exactamente o mesmo, e assim têm de ser – eles são, para Novalis, o círculo uno do Ser; e que embora o Eu proceda pelas abas do círculo, tendendo da reflexão para o sentimento e do sentimento para a reflexão, e venha, como ela, a experienciar os pólos real e ideal que o orientam no curso, todavia, ela, a consciência do Eu, embora o acompanhe, procede já e sempre transversalmente, directamente entre pólos absolutos*, reenviando-se para aquilo que se lhe afigura contrário, para aquilo que se lhe opõe, mas que, em boa verdade, é apenas o outro extremo do seu eixo, o eixo sobre o qual gira a esfera do saber do Eu, que é o seu horizonte de consumação, que *é ela própria*, e por isso a consumação da união na desunião. *Esta é, pois, uma esfera superior – porque consciente – da compreensão da acção originária; e assim, e só assim, se oferece ao Eu a verdadeira e ulterior coordenada de si, segundo a qual, embora ele percorra um círculo, apenas estes dois pontos regulam a sua consciência e, por adição, orientam o seu horizonte de partida e chegada – o que é como que um último atestado da relevância de ambos os pontos para a compreensão de si do Eu. Numa palavra, para Novalis, o Eu tem de percorrer realmente o seu curso até ao ideal; e, vê-lo-emos, terá de o fazer pela sua reflexão, pela filosofia; mas se tem de o fazer, é porque a consciência deste curso tem de obedecer ao preceito que lhe é ditado pelo resultado do singular pensamento entre sentimento e reflexão: a consciência tem de sair de si própria – no fundo, em simultâneo com o Eu, que sai em busca de si próprio pela reflexão –, mas de tal maneira que, procedendo como um todo para com o ideal, ela se aproxime paulatinamente, se reveja, se reenvie para este ideal; numa palavra, de tal maneira que, não deixando de ser realmente oposta ao ideal – como o sentimento era com a reflexão –, a consciência possa permutar idealmente de posição com o ideal, enfim, possa assumir-se na posição deste, compreender a sua ulterior destinação de vir a ser este ideal, afirmando-se na sua união*

na desunião com este, e assim servindo de pêndulo, de «*hin und her*» do Eu, o seu veículo real neste percurso híbrido.

Aliás, que estes são os fundamentos da noção de consciência do Eu em Novalis, diz-nos o próprio Novalis logo na sua primeira, e mais originária concepção de consciência, nos primeiros fragmentos dos «Fichte-Studien», e que agora usaremos a fim de lançar uma última visão sobre a questão da consciência no autor. A saber, no fragmento 2, logo após a frase que inaugura os «Fichte-Studien», e a cisão de Novalis em relação a Fichte, diz o jovem poeta: «A consciência é um ser fora do ser, no ser.» (NS, II: 10)¹⁵⁸

À primeira vista, diria que, para Novalis, esta definição de consciência é de compreensão tripartida, e que, a esse respeito, ela é para nós, *em todas as suas três partes*, já expectável. *Por um lado*, a noção da *consciência como um ser* («A consciência é um ser...») não só é natural, como é certa em Novalis; pois o nascer da consciência, o momento de transição entre a consciência pura e a consciência empírica, que é o momento de união na desunião entre sentimento e reflexão: esse momento *é um ser*, pois origina o Eu, e liga o real ao ideal; este ser é pois o ser transversal entre a acção originária e a sua consumação ideal. *Por outro*, que a consciência seja um ser fora do ser («... um ser fora do ser...»), é também expectável; pois, relembro, assim procedem também os seus elementos constituintes, o sentimento e a reflexão, a saber, ausentando-se de si próprios, e existindo, enquanto tal, *fora de si próprios*, em cada um dos seus opostos – o que faz com que, na sua exteriorização, a consciência seja, para além do referido feixe transversal, também todo o percurso circular do Eu. E *por fim*, a consciência é um ser fora do ser, *no ser* («... um ser fora do ser no ser»), pois embora sentimento e reflexão saiam de si em direcção aos seus antípodas (*fora do ser*), todavia, eles apenas fazem isto idealmente; pois realmente, eles continuam a existir em si, nas suas devidas posições (o ser que está *no ser*). Poder-se-ia concluir, pois, que a noção de *um ser fora do ser, no ser*, seria uma perfeita, e, dado o que foi dito, também expectável definição final para o percurso de construção da consciência do Eu que vimos percorrendo com Novalis; pois um ser que é fora de si, sendo em si, parece já apelar justamente ao carácter simultaneamente ideal e real, interior e exterior, particular e total da consciência do Eu como o vimos afirmando.

¹⁵⁸ «Das Bewusstseyn ist ein Seyn ausser dem Seyn im Seyn.»

Mas, apesar de ser este fragmento anterior às subseqüentes conclusões de Novalis que vimos acompanhando em fragmentos posteriores, Novalis acrescenta a esta definição de consciência duas ou três novas feições, que não só se mostrarão importantes, como promovem um decisivo avanço daquelas conclusões, em direcção à legitimação da questão da consciência *na questão da própria filosofia*.

Assim, Novalis prossegue perguntando: «Mas o que é isto?» («Was ist aber das?» (NS, II: 10)). E aduz: «O fora do ser não pode ser um ser verdadeiro» («Das ausser dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.» (id.)) Isto é: o ser que é a consciência, uma vez fora de si – onde também é –, não pode ser, porém, um ser correcto, verdadeiro. E porquê?

Primeiro, porque o ser que sai de si, cujo olhar se cruza com o do seu antípoda, e se procura instalar na posição deste antípoda: esse ser é um ser, mas apenas o é realmente em si; pois a partir do momento em que, tal como o outro que age reciprocamente, ele é *um ser fora do ser*, então, tal como vimos, ele é um ser que, dada a inconciliabilidade real de ambos, apenas pode transitar para o domínio do outro *idealmente*; isto é, no processo, ele apenas pode levar consigo as suas propriedades ideais, e não as reais, que, indefectivelmente, se mantêm na sua indemovível posição de *ser, no ser*. Por conseguinte, o ser fora do ser não pode ser um ser verdadeiro, pois ele é apenas ideal.

Segundo, porque, em consonância com isto, o estar fora de si do ser não diz só respeito ao ser que existe no ser, e que é real, mas também, e sobretudo, ele prende-se com o percurso, e também com o horizonte final desse mesmo *ser (ou estar) fora do ser, o qual é já de si ideal, e portanto tão-pouco é um «ser verdadeiro» («rechtes Seyn»)*, ou não estivéssemos a falar aqui de um percurso simultaneamente real e ideal; e portanto, a questão da veracidade ou não do ser prende-se também com o procedimento, a conduta recíproca entre o ser no ser e o seu ser fora do ser, mas também com o ser fora do ser e o seu ser no ser.

Assim, se no caso de sentimento e reflexão, este duplo horizonte era, para cada um dos pólos, a posição contrária do outro, então aqui, para a acção originária, ele não pode ser nenhum outro que não o do seu próprio antípoda, *o da extremidade ideal do círculo*, e fim último do Eu no seu percurso de busca por si próprio. E então, o que significa este ponto ideal final para a consciência? Antes de mais – e dadas as anteriores coordenadas invisíveis da própria consciência –, ele significa *o antípoda de um real estar em si do ser*; ele é para o ser *um ideal* – um constructo de uma infinita

perfectibilização – de uma *infinita aproximação* –, uma consumação de si próprio, por certo não apenas na sua dimensão real, não apenas na sua dimensão ideal, mas na *união na desunião* de ambas que originariamente enceta – ou prossegue – este singular trilho, e que só pode ser consumada neste, isto é, na *íntima ligação deste ser fora do ser com o ser no ser* (= consciência). E por isso, podemos afirmar com Novalis que este ideal, embora necessário, embora inevitavelmente complementar em relação ao real, embora seja o horizonte da destinação do Eu, não é um «ser verdadeiro», mas apenas uma sua outra versão: no fundo, uma sua *imagem*, que o próprio Eu, o ser, vai construindo – ou *desconstruindo* – paulatinamente, modelando-se, ele próprio, à imagem deste ideal, e enformando-se segundo os moldes, segundo a forma final deste. O ideal é, pois, uma imagem («Bild») do Eu, uma projecção do Eu fora de si, uma réplica sua no exterior, a que o Eu tem de se conformar, e para o qual ele sempre tem de tender; pois, diz Novalis, «Um ser não-verdadeiro fora do ser é uma imagem.» («Ein unrechtes Seyn ausser dem Seyn ist ein Bild.» (NS, II: 10))¹⁵⁹

Mas, se assim é, se o Eu trata no ideal com uma imagem de si, e se este trato é a consciência; se o ser verdadeiro assim estabelece ligação com um ser não-verdadeiro, então, pergunta-se, qual é a relação desta imagem ideal com o Eu real? Isto é, numa palavra: porque se reenvia o *ser* para um *ser fora do ser*, e que significa isto para o *ser no ser*, e ulteriormente para sentimento e reflexão?

O «rechtes Seyn» – o *verdadeiro ser* – é o ser da consciência em si (feixe transversal); e o «unrechtes Seyn» – o ser ideal – é o ser da consciência fora de si (abas do círculo, vida individual do Eu). A consciência, como vimos, está num e no outro, pois ambos são o que a perfaz; e portanto, para além de fora de si, no Eu («A consciência é um ser fora do ser...»), ela existe também em si, no Eu, no ser que ela sempre é, o que poderíamos parafrasear da seguinte maneira: «A consciência é um ser (...) no ser». Ora, ao se exteriorizar de si, *o que significa isso para o ser verdadeiro, e para o ser não-verdadeiro?* poderíamos perguntar com Novalis. Dois momentos, correspondendo a duas importantes noções, têm de ser percebidos. O *primeiro* é que, com efeito, o fenómeno que aqui se nos apresenta é o de um ser que se projecta, sob a forma de um «ser não-verdadeiro», sobre aquilo que ele não é: e esse «ser verdadeiro» é

¹⁵⁹ Aliás, se por momentos esquecermos terminologias, recordamos que também Fichte salientou que o nascimento do Eu surgia de uma inexplicável interrupção, ou divisão, pela *imaginação*, e portanto, também ele teve necessidade de conceber um percurso entre complementos, apenas não o fez entre real e ideal, mas sim entre um Eu e um Eu (A e A), um percurso que faz o Eu girar eternamente sobre si próprio, num círculo inquebrável.

o do Eu consciente, o ser no ser, que se projecta sobre o «ser não-verdadeiro», que é o Eu fora desse ser, ou a referida *imagem do ser* fora do ser. A questão é que, aquando dessa projecção, o Eu visa uma sua imagem, um seu contra-ponto ideal, para o qual deverá tender; e ao tender para esse contra-ponto, o Eu tende para algo que está formado à sua *imagem*, que poderá até funcionar como um seu contrário, um seu antípoda – mas que, no fundo, é apenas e sempre *ele próprio* (até porque ele é a outra extremidade do eixo que atravessa o círculo da consciência do Eu, e por isso, enforma-o, é o seu horizonte de chegada, o seu fim último). Ora, traduzindo isto para a questão do Eu, *o Eu sai com efeito de si; mas, relembrando III.3.3, o Eu sai de si apenas para, uma vez nesse ponto ideal, aí ser uma vez mais, enquanto Eu*, isto é, para voltar a engendrar-se (talvez pela morte), para eternizar este processo circular – numa palavra, para poder ser Eu pela última vez, no «ser não-verdadeiro»; e portanto, o que há a concluir aqui é que *o ser que se projecta não se projecta tanto para algo que não é, mas sim para algo que, apesar de tudo, também é*: «ser verdadeiro» («rechtes Seyn») = «ser não-verdadeiro» («unrechtes Seyn»); pois se o Eu pode sair de si para uma imagem de si, é porque num ponto e no outro, ambos são ele próprio, e cada um desses pontos lhe abre novas perspectivas na elucidação do complexo problema de si próprio. Assim, o «ser não-verdadeiro» não é por certo um «ser verdadeiro» (isso, disse-nos logo Novalis); mas na perspectiva da compreensão do problema da consciência do Eu, a imagem do Eu é tão importante e elucidativa em relação ao Eu quanto o momento do seu nascimento, no ser – na acção originária.

O *segundo* momento, directamente inverso, mas também directamente complementar deste primeiro, é o seguinte: o ser sai de si, e ao sair de si, existe fora de si, numa sua imagem. Aparentemente, pois, o Eu perde em veracidade ao se ausentar de si próprio, ao sair de si; e embora tenhamos acabado de ver que para Novalis «verdadeiro» («rechtes») é similar a «não-verdadeiro» («unrechtes»), a verdade é que há uma alteração, uma nuance entre o Eu que permanece em si e o que sai de si: a nuance é que um é o Eu real, o outro uma sua imagem. Ora, como sempre vimos aludindo, isto é o mesmo que o Eu olhando-se a si próprio ao espelho; e à inegável sensação que acabámos de descrever, segundo a qual *na imagem o ser também é ser*, isto é, o Eu também existe na imagem de si próprio, junta-se, por certo, esta outra, que sempre se experiencia perante uma imagem de si: que, por certo, o ser espelhado é também Eu; mas que, no retorno do olhar, para além do sentir-se observado de quem observa, *é ainda quem observa que se observa a observar-se, e portanto, se é o ser no ser que sai*

de si e existe fora de si, isso só se dá porque o estar fora de si sempre retorna, sempre reenvia informação, sempre se refere ulteriormente ao estar em si da consciência; e assim, tal como o ser no ser sempre se reenvia para aquilo que ele é fora de si, também o estar fora de si sempre retorna ao ser no ser; pois, no fundo, é também ele que, fora de si, se observa a si próprio no ser, assim completando uma verdadeira reciprocidade do ser que se observa, que se vê a si próprio a ser visto.

Por conseguinte, entre estes «ser verdadeiro» e «ser não-verdadeiro», entre estas duas dimensões de uma mesma consciência do Eu, não há a separá-las senão um «não-»; pois ainda que uma seja a realidade para o ideal, e a outra a idealidade para o real, elas são porém reciprocamente relevantes, e o Eu consciente progride porque há uma idealidade a orientá-lo, como a idealidade existe porque há uma realidade a progredir na sua direcção – *e isso é enfim, para Novalis, a consciência do Eu no seu duplo, ao mesmo tempo opositivo e concomitante procedimento.* Por outras palavras, ao facto de que o Eu da imagem é tão importante quanto o Eu no ser, junta-se agora este outro facto, não menos importante: o Eu que se exterioriza de si é Eu não obstante, tanto quanto o Eu no ser; pois fora do ser não é apenas fora do ser, antes: *o ser* fora do ser (e portanto, embora fora do ser, é ainda e sempre, todavia, o ser que aí está... fora do ser); e como tal, enquanto Eu que também é, também o ser se verá a ver-se, do interior para o exterior, e do exterior para o interior, justamente porque o ser que se ausenta de si próprio é também ele próprio, e portanto ausenta-se fora de si próprio, mas em si próprio. Assim, e dito de outra maneira, é este *ser* – que, para usar terminologia próxima à de Novalis, é um *verdadeiro ser* – que permite ao ser (que se permite) poder *ser fora do ser*, mas, não obstante, sendo enquanto tal; e para o fazer, ele projecta(-se) num ideal «ser não-verdadeiro», *imaginando-se* nele (sob pena de ficar restringido à diferença ou à cisão com esse outro pólo contrário), vivendo nele, habitando nele, ocupando o seu lugar – *no fundo, exactamente o mesmo que ele próprio, uma vez fora de si, faz em relação a si próprio, no ser*, e no fundo apenas seguindo o anterior preceito novaliano para sentimento e reflexão. E portanto, poder-se-ia concluir que o ser da consciência, o mesmo que é um ser fora do ser, é-o apesar de tudo e ulteriormente *no ser* («*im Seyn*»), e por sua vez, o que isto significa é que *o Eu nunca sai de si, senão em si, e nunca está em si, senão fora de si; e portanto, quando sai de si, é em si, quando fica em si, é já fora de si.* Isto significa que o Eu se ausenta de si próprio, na idealidade, apenas para se redepósitar realmente, a si é à consciência que consigo traz, na reflexão,

esse veículo, apenas aparentemente exterior do Eu; para se imaginar na sua idealidade, para progredir fora de si, mas sempre em si – até à sua consumação ideal.

Por fim, e dito isto por outras palavras, para Novalis, o «ser verdadeiro» não é igual ao «ser não-verdadeiro», e portanto ser em si ou ser fora de si não é a mesma coisa, tal como não se espera que os contrários se unam sem mais. Mas, ao mesmo tempo, a despeito de ser um verdadeiro ou um ilusório ser, o que está aqui em causa nesta *imaginação do ser* é que *é o próprio ser que se imagina, que se plasma a si próprio fora de si, e portanto é ele próprio que continua a existir fora de si, pois que tudo isso é, ulteriormente, em si – reconduzido a si, redireccionado para si* – e só isso, só esse estar fora de si, pode consumir a sua existência em si («ser... no ser»). Dito ainda por outras, já finais palavras, o Eu sempre existe em si, pois é essa a sua realidade; mas idealmente, o Eu exterioriza-se de si próprio, *em si próprio*; pois, repito, «Para se conceber a si próprio, o Eu tem de representar, por assim dizer anatomizar para si um outro ser igual a ele. Este outro ser igual a ele não é outra coisa senão o próprio Eu.» (NS, II: 11)¹⁶⁰ E portanto, aquilo de que Novalis fala é justamente de uma «acção [de] alienação e resp[ectiva] produção» («Handlung dieser Alienation und resp[ectiven] Production» (id.)), em que o Eu se *aliena* a si próprio, deixando o seu corpo, a sua realidade para trás, e, saindo de si próprio – mas por si próprio – se *reproduz*, se *imagina* na reflexão, prosseguindo em busca de si próprio, *do seu próprio* ideal, e portanto, apenas complementando também o seu ser no ser, apenas funcionando como uma imagem de si próprio deste, *fora deste, mas neste*, um pouco como a união complementa a divisão em Novalis: «Por conseguinte, aquele fora do ser tem de ser uma imagem do ser no ser.» («Also muß jenes ausser dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn.» (id.: 10)) E isto sim, é o último significado deste movimento de sentimento e reflexão, a saber, que, no seio da sua união e desunião, nesta tão singular existência, sentimento e reflexão existem em si (realmente) e no outro (idealmente) – e o mesmo se aplica à esfera superior da compreensão deste problema, *na consciência do Eu*: «Por conseguinte, a consciência é uma imagem do ser no ser.» («D[as] Bewusstseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.» (ibid.))

Por fim, para concluir este ponto, e respeitando a necessidade de que ele mostre, a um tempo, um grau superior na compreensão da noção de união de desunião, e uma

¹⁶⁰ «Um sich selbst zu begreifen, muß das Ich ein anderes ihm gleiches Wesen sich vorstellen, gleichsam anatomieren. Dieses andre ihm gleiche Wesen ist nichts anderes, *als d[as] Ich selbst*.» (it. meus)

outra fase na cisão de Novalis em relação a Fichte (dois fins que, no fundo, são um e o mesmo), dir-se-ia, pois, com respeito ao *primeiro* aspecto, que a noção de união na desunião, que, para Novalis, começa por ser uma importante noção no pormenor do problema entre sentimento e reflexão, transita para *uma ainda mais importante noção no mais lato problema por este suscitado, o problema da consciência e do percurso do Eu na metade da reflexão*. Pois tal como, dada a incontornável divisão real entre ambos, o sentimento transita gradual e idealmente para a reflexão e a reflexão para o sentimento, e isto mediante os seus olhares, a ponto de cada um deles apenas poder ser em si, realmente, quando visto pelos olhos do outro, a partir da posição do outro, onde ele verdadeiramente existe – e isso origina o Eu consciente –, o mesmo acontece também com o próprio procedimento mais originário da consciência, e o consequente percurso mais essencial do Eu enquanto ser dotado de consciência. A saber, o ser, sabedor de que, tal como no problema entre sentimento e reflexão, existem dois pontos de contacto no círculo deste problema, e que um deles é o da real acção originária, o outro o do seu antípoda ideal, *ausenta-se de si próprio, torna-se um ser fora do ser*, em direcção a esse mesmo antípoda ideal, apenas para que, dessa posição estranha, se possa observar a si próprio observando-se na exterioridade de si próprio, em si, e para que, nesta infinita mas infalível reciprocidade do olhar uno mas duplo, sempre possa também retornar a si próprio, assim promovendo a decisiva influência que o antípoda real tem de ter sobre o real, e garantindo a íntima, dupla ligação de ambos: *um ser fora do ser, no ser*. De onde se poderia afirmar que esta transição não só *legitima* o anterior percurso novaliano entre sentimento e reflexão, como *lança as bases* para o percurso futuro do Eu em Novalis: pois *tal como o que origina o Eu, também o que o faz viver, o que o leva a aspirar a consumir-se é esta espora da impossibilidade de uma total divisão, mas também de uma total pacificação entre os contrários que sempre nivelam e enformam a sua vida. O aguilhão da vida humana é, em Novalis, esta diferença na semelhança, esta inalcançabilidade de total união devido à desunião, e de total desunião devido à união, e, consequentemente, esta entreaajuda, esta cooperação mútua entre contrários, sempre salvaguardando a sua existência, e a existência do contrário, no seio do mesmo problema*. É este creio, o penúltimo sentido, o penúltimo grau da compreensão novaliana do que poderá significar uma *união na desunião*.

Quanto à progressiva, mas certa cisão de Novalis em relação a Fichte, também ela encontra aqui mais um motivo, mais uma causa para agravamento. Pois, com efeito, tivesse Novalis referido que a consciência era *um ser no ser* – o que, convenhamos, logo

deitaria por terra a sua noção de união na desunião –, e, por certo, teríamos de ver em Novalis não o leitor crítico de Fichte que ele é, mas porventura um seu seguidor, ou leitor devoto. Mas o pequeno, mas fulcral pormenor do *fora do ser* da consciência; o pormenor de que a consciência opera saindo de si própria, e de que só saindo de si própria ela é verdadeiramente *no ser* (de que só aproximando-se da sua inconscientização ela é verdadeiramente consciente), no fundo, de que o Eu é no Eu e fora do Eu, e que esse seja o curso do Eu na sua vida reflexiva; e por conseguinte, e por fim, o pormenor de que, tal como no problema entre sentimento e reflexão, em que o sentimento é sacrificado à reflexão, também a consciência não seja senão um percurso circular entre a absoluta consciência e a relativa consciência de si próprio do Eu, e isto mediante *a reflexão deste*, e que a sua vida, como vimos, apenas consista na expectável, na eterna progressão desta reflexão no seio do Eu: *esse pormenor distingue por completo as teorias de ambos os filósofos*: e isso não só com respeito ao pormenor, mas com respeito ao todo, entendendo-se pelo todo o próprio Eu, ou a imagem do Eu neste problema. Pois, é visível, o conceito de um Eu fora do Eu – de um ser fora do ser – é já compreensivelmente estranho à teoria de Fichte, por lhe ser proibitivo, por desvirtuar o preceito fichteano segundo o qual *o círculo do Eu jamais pode ser abandonado, se é que o Eu deve ser Eu*. Mas a noção de que esse círculo seja quebrado em favor de uma exteriorização, de um olhar estranho, e que *apenas isso*, justamente essa estranheza do Eu, possa vir a legitimá-lo, e possa vir a fazer par com a interioridade do Eu: isto é, que o Eu real possa vir a necessitar de um Eu ideal para cumprir o seu curso, e por fim, que o Eu venha a progredir até ao seu ideal pela reflexão, e ainda por cima, como já se aludiu, por uma *reflexão esmorecente*: essa noção era totalmente contrária aos fundamentos da própria Doutrina da Ciência, pela simples razão de que, se o Eu fora de si é em si, pela sua consciência real, mas também fora de si, pela sua consciência ideal, e o não-ser em si do Eu é o Eu, *mas já não apenas*: então, poder-se-ia sugerir, isto é como que um primeiro pressentimento, uma primeira possibilidade de uma certa *alteridade do Eu, no Eu* – e uma noção de alteridade do Eu não pode deixar de ter repercussões ao nível do todo, a saber, ao nível do próprio procedimento da filosofia em geral, ou o que é o mesmo, da possibilidade de um princípio último de toda a filosofia e de uma filosofia por princípios. Isso sim, vê-lo-emos, cindirá de vez ambos os filósofos, e, assim o creio, elevará Novalis àquele restrito grupo de jovens pensadores que, no período do idealismo alemão, leria Fichte com profunda reverência, e criticá-lo-ia com tanto maior ênfase.

4. A aplicação final da união e desunião da consciência, ou a questão da liberdade

Por fim, proponho que dediquemos algumas palavras ao *tópico da liberdade*, um tópico cujo estudo, em Novalis como noutros autores seus contemporâneos, surge como uma derradeira aplicação da questão da consciência, ou antes, uma *ponte entre a questão da consciência e a questão do primeiro acto filosófico*, e que por isso também aqui respeitaremos, procurando ver em que medida a recém-adquirida noção de um «ser fora do ser no ser», ou da consciência em Novalis, cria liberdade, e por fim se repercute na visão que o poeta tem do primeiro acto da filosofia, isto é, da aplicação do problema na dimensão reflexiva, que afinal é o tema que preside a todo este capítulo.

Começo por afirmar, pois, esta mesma ligação: para Novalis, *o pensamento de uma consciência a um tempo ideal e real, de um Ser fora do Ser no Ser, é a primeira manifestação de liberdade do Eu individual*. Pois, diz o jovem poeta, o Eu nasce da união na desunião entre sentimento e reflexão, e ao assim nascer, o Eu *reflecte*, pois essa metade reflexiva é a parte complementar (e final) da sua destinação. Isto é, o Eu reflecte-se em algo, num objecto, e assim parte em direcção à idealidade; e portanto, ao reflectir-se, o Eu sai de si próprio (o «ser fora do ser»), uma vez mais a caminho de si, no ser (o «ser fora do ser no ser»), e idealiza-se – e ao fazê-lo ganha consciência do seu gesto, e é livre.

Por outras palavras, a aquisição de consciência, isto é, de liberdade do Eu abre um novo território para a reflexão deste, e esse território reflexivo consiste no pensar, no falar, no viver do próprio Eu; e este é, desde logo, o *primeiro sentido* do «Ser fora do Ser no Ser» de Novalis; pois a liberdade de Novalis está não no real (em si) ou no ideal (fora de si), mas entre ambos, *na reflexão mediante a qual o Eu transita para fora de si, em si; e portanto, não custa supor que para Novalis, o Eu é em si tanto mais individual quanto mais fora de si estiver; e o Eu está tanto mais fora de si, quanto mais livre for; e, por fim, ele é tanto mais livre, quanto mais individual for, em si, como num círculo. Mas aqui surge uma questão soberana*, implícita ao Ser fora do Ser no Ser: então, *até que ponto, até onde pode o Eu sair de si? Ou, o que é o mesmo: quanta liberdade pode ter o Eu fora de si, em si?* Ou ainda: quanta liberdade há na primeira reflexão? Pois sem

a resposta a estas questões, não podemos saber *até que ponto* o Eu pode ser uno na desunião, e, como tal, falta-nos auscultar este último ponto antes de podermos analisar a questão da filosofia propriamente dita. Esta é, por certo, *a questão aglomeradora da filosofia de Novalis*, ou pelo menos o novo foco (de uma e a mesma questão) para onde muitas das suas considerações tendem, e por isso mesmo, nesta fase da sua formação, um dos seus *problemas principais*; e mesmo que pensemos não só o caso de Novalis, mas também o das duas gerações de que o jovem poeta faria parte, esta questão terá de ser amplamente aceite como *a questão subjacente a estas, e também à filosofia de toda uma época*. Aliás, *por um lado*, já na geração de jovens pensadores jenenses de 1790/91, ouvintes de Reinhold e pensadores de Kant, também Niethammer, Erhard, Forberg ou J. P. A. Feuerbach não hesitariam em concordar com o seu antigo colega que a consciência envolve interioridade e exterioridade, e que com esta nasce a liberdade do Eu, abrindo assim para todo um percurso exploratório, e por isso também exterior, fora de si, de auto-compreensão do Eu – um percurso até certo ponto individual, e do qual só pode resultar uma filosofia tão específica quanto o é cada Eu, e puramente subjectiva e diferente de indivíduo para indivíduo. A questão estava, todavia, não só nisto, mas também na aferição da relação entre o Eu e esta liberdade, e *até que ponto ele a poderia sentir*. E *por outro*, também para a geração de autores em que estas considerações mais propriamente se inscrevem – a geração de 1794/95, de Schelling, ou Hegel –, a filosofia é «do princípio ao fim, obra da liberdade» (AS, I: 249); pois, com a liberdade, o Eu faz-se reflectir *fora de si*, no seu curso, na sua linguagem, no seu pensar – e todos estes em conjunto são a sua filosofia individual: «Ela é, para cada um, aquilo para que ele a fez; e, por isso, também a ideia de filosofia é apenas o resultado da própria filosofia (...)» (id.)¹⁶¹. E o mesmo diz Hegel, para quem «cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia (...). Porque, na filosofia, a razão que se conhece a si mesma tem a ver somente consigo, reside também nela mesma toda a sua obra e a sua actividade...» (HeW, II: 17)¹⁶². Mas, também para estes, a questão colocava-se: *que liberdade pode o Eu ter em si, e também fora de si?* E de onde lhe assiste esta?

¹⁶¹ «Sie [die Philosophie] ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst (...)».

¹⁶² «(...) so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert (...). Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit (...)».

Assim, atendendo a esta concatenação do problema, começamos por perguntar, uma vez mais atendendo ao caso específico de Novalis: *até que ponto há liberdade num «Ser fora do Ser no Ser»?* Ou antes, *até que ponto está aqui o Eu fora de si, em si, e até que ponto é isto um ulterior sentido da fórmula da consciência em Novalis?* E por último: *qual a verdadeira individualidade do Eu novaliano?*

Começemos por pensar estas questões, e isso comparando a nascente liberdade do Eu em Novalis com a nascente liberdade do Eu em Fichte, ou, o que é o mesmo, o Ser no Ser de Fichte ao Ser fora do Ser no Ser de Novalis. Não é difícil admitir, mesmo antes de abordarmos a questão pelos seus parâmetros de interioridade ou exterioridade, avanço ou eterno retorno, que *o próprio Ser de Novalis é totalmente oposto ao Ser de Fichte*, e que isso tem obviamente diferentes repercussões não só com respeito à questão da liberdade, e da consciência, mas também e sobretudo à questão do subsequente percurso do Eu na sua auto-compreensão, na filosofia. Pois se o Ser de Fichte está absolutamente concentrado no Eu absoluto; se ele é simultaneamente ideal e real para si próprio, e como tal nasce apenas para viver eternamente em si, para progredir em si, sim, mas numa eterna busca do absoluto pelo absoluto, *já o Ser de Novalis* permite desde logo a singular hibridez de um duplo encontro entre actividade originária e actividade reflexiva, e, portanto, uma aceitação/negação (na visão de algo e nada) entre sentimento e reflexão; esta, vimo-lo aliás, é a imagem da consciência para Novalis. Quer isto dizer que, para Novalis, a liberdade de Fichte está em não ser necessário nenhum percurso que não o da sua imediata e absoluta compreensão de si próprio – e por isso *ela é total*, ao passo que, para Novalis, a liberdade do Eu consiste no próprio percurso pela compreensão de si próprio; e esse percurso dá-se porque o Eu é composto por dois sentidos, e portanto por dois pontos de contacto que ele sempre tem de considerar, reconhecer e (tentar) alcançar se ele é verdadeiramente Eu – assim como, para Fichte, existe quando muito *um* ponto de contacto, e a este ponto sempre tem o Eu de voltar se é que ele é verdadeiramente Eu.

Assim, que significa isto, *com respeito à liberdade?* Significa que, para Novalis, o Ser *pode ser uno* consigo próprio, como *sempre* o é em Fichte, pois isso está inscrito na destinação do Eu; mas não o sendo nunca verdadeiramente na acção originária, o Ser tem de aspirar a ser uno em outro ponto. Ora, se as entidades são opostas, e se o outro ponto de contacto (ideal) de que o Eu carece para se consumir está no extremo oposto ao do seu nascimento, então urge que o Eu saia de si (Ser fora do Ser), que aspire a este oposto e que, pela liberdade, caminhe para ele; mas, ao mesmo tempo, se esse outro

ponto de contacto é, apesar de concomitante, directamente oposto àquele que vê nascer, que dá a subjectividade ao Eu, então caminhar, ser livre *tem de significar algo mais para o sujeito: ser livre fora de si, sugere Novalis, tem de significar que o Eu caminha, antes de mais, em direcção à sua perfeição, à sua consumação, mas também que esta sua perfeição sempre lhe é contrária, eternamente alcançável e inalcançável – razão pela qual essa consumação lhe é necessariamente intermitente. Isto é, ela é impossível senão na aspiração a ela, onde a possibilidade faz esquecer, transfigura a impossibilidade e humaniza-a*. Dir-se-ia, pois, que a liberdade é impossível a não ser na mera esperança de a obter: algo que, se quisermos, poderá ser considerado como um esboço primeiro do que viria a ser o importante conceito novaliano de uma aproximação infinita; e neste gesto, a liberdade nunca é apenas e só liberdade, mas também eterna resistência, eterna punição (para usar termos de Hölderlin¹⁶³), e sofre restrições, isto é, não é total.

Assim, reformulando o problema, o Eu, a consciência de Novalis percorre um curso entre a realidade e a idealidade dessa consciência; e portanto, ela aceita realidade e idealidade como sendo os seus limites: uma, *antes* da qual ela não existia enquanto tal, e uma *após* a qual ela não existe enquanto tal: numa palavra, eles são o Eu e o Eu; eles são o no Ser e o no Ser, com a diferença de que entre um e o outro, o Eu reflecte da sua realidade para a sua idealidade (fora do ser). Mas por isso, o Eu existe, isso sim, entre ambos, e por isso tende para uma sua divisão, para uma sua desagregação, tal como a sua liberdade sempre tende para a sua restrição; pois, como tão bem diria Hölderlin, o Eu é naturalmente cindido consigo próprio – se o não fosse, assemelhar-se-ia ao Eu absoluto de Fichte –, e ele vive na medida em que progride entre contrários, na medida em que caminha a fim de unir ambos, e se revê enquanto Eu por fazer isso mesmo – e portanto, vivendo na impossibilidade de unir esses contrários, mas sabendo da necessidade tão humana, tão intimamente subjectiva de não obstante o fazer, o Eu tem de se limitar a ver nessa aparente contradição uma *esperança do impossível*, a aproximação sem fim de uma eterna esperança da consumação subjectiva absoluta do Eu (o Ser) – *e nisso mesmo a sua própria, a sua mais essencial liberdade*. E, se assim é, então, dir-se-ia que a liberdade do Eu entre estes consiste justamente neste acto de se desagregar, de se diluir de si próprio, que é o seu incontornável *estar fora de si*, e que, vê-lo-emos, é também a sua individualidade:

¹⁶³ Cf. «Über den Begriff der Strafe» (StA, IV: 223-225).

Pois a nossa liberdade parte necessariamente da determinação – Quanto mais nos libertarmos das nossas determinações, tanto mais livres somos. Todas as determinações saem de nós – nós criamos um mundo a partir de nós – e assim nos tornámos cada vez mais livres, pois a liberdade só é pensável em contraste com um mundo. (NS, II: 199) ¹⁶⁴

Ora, posta esta diferença com respeito ao Ser, não custará admitir que a mesma diferença entre Novalis e Fichte, e até mais ainda, é visível ao analisarmos *o próprio acto de sair de si do Eu (o fora de si do Eu)*. Pois aqui parece residir *o acto essencial do próprio espírito humano, aquilo que mais intimamente caracteriza a humanidade do homem, e que por isso é o primeiríssimo acto da sua consciência*: a saber, que o Eu, vendo um seu contrário, reconhecendo-o enquanto tal e, por fim, elevando-o à condição de parte constituinte do problema – ainda que a sua intenção seja, mediante este mesmo abandono, unir-se ulteriormente a si próprio –, *saia de si, se reflecta nesse seu fim e tenda para ele*.

Assim, diz Novalis, para Fichte este primeiro acto da consciência, este possibilitar da consciência, abre apenas e sempre para si próprio – por falta de reconhecer um outro horizonte, um oposto à actividade do Eu –, e isso redundando na totalização do Eu, da sua consciência e da sua liberdade; e se, para Fichte, este Ser, o mero Ser é já em si aquele campo infinito, porque ininterrupto, de um diálogo do Eu consigo próprio, e se, por conseguinte, o Eu nunca vai além do Ser na sua infinita indagação pela sua absolutidade, então *muito menos o acto de um fora de si do Eu pode ser por este admitido*, mas não porque o movimento em si esteja errado – porque também Fichte considera o campo da reflexão o domínio por excelência dessa indagação –, mas porque, para Novalis, *o fora do Eu de Fichte é já um dentro do Eu*, a reflexão é já como uma obra natural do Eu, e portanto *a liberdade deste fora nada tem de saliente, de diferente – numa palavra, de resistência – que a distinga enquanto tal*. Isto é, o Eu de Novalis sai de si porque reconhece a união na desunião em si, e isso incita-o a procurar a sua genuína união noutro ponto, mediante a atenuação da sua própria contradição, e portanto a sua liberdade enfrenta obstáculos, e para Novalis

¹⁶⁴ «Denn unsre Freyheit geht nothwendig von Bestimmung aus – Je mehr wir uns unser Bestimmungen entledigen, desto freyer werden wir. Alle Bestimmungen gehn aus uns heraus – wir schaffen eine Welt aus uns heraus – und werden damit immer freyer, da Freyheit nur im Gegensatze einer Welt denkbar ist.»

torna-se livre justamente devido a esta resistência, *devido a não ser total*; ao passo que ao Eu de Fichte, diz Novalis, tudo é possível, pois esse é desde logo presente a si na sua absolutidade, e quem tem em si total liberdade não carece de a buscar fora de si – e ainda que o quisesse fazer, não seria aí livre, pois nada aí haveria que salientasse e distinguísse esta liberdade enquanto tal. E portanto, para Novalis, a liberdade do Eu em Fichte é um paulatino, sempre igual ensimesmamento do Eu; o seu sair de si é, afinal, um *mero* entrar em si, e a sua individualidade uma neutralidade – o que é para o jovem poeta a força, a insídia desta concepção de liberdade, mas também o seu erro. Pois aí, dir-se-ia, não há nenhuma objecção à absolutidade, tal como, por outras palavras, nada há que distinga o absoluto enquanto tal, uma vez que o absoluto é já tudo. Não há pois em Fichte, para Novalis, a acima sugerida *esperança no impossível*, justamente porque o possível é num tal sistema *tão real*, *tão presente a si próprio*, *tão total* que nunca chega a deixar de ser o que é, nunca é sequer relativo – isto é, nunca há necessidade de uma esperança em alcançar aquilo que já é presente, um pouco como não se pode sentir falta do que já se tem entre mãos. Por fim, não há aí nada que se oponha à liberdade: uma experiência da falta, um sentimento de ausência ou uma simples resistência, uma simples impossibilidade, enfim, um verdadeiro estar fora de si que *limitasse* o Eu de Fichte.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Em jeito de pequeno parêntesis, e a bem da completude, lembro que esta mesma questão entre Fichte e Novalis, a saber, a necessidade de *resistência* a uma totalidade, é, em boa verdade, um problema que une vários leitores de Fichte, e que pode ser entendido como uma das questões essenciais do idealismo alemão. Apenas a título de exemplo, e para que se veja a similaridade do problema entre estes, cito alguns autores sobre a mesma questão. Antes de mais *Hölderlin*, que sobre esta questão teceria muitos (e muito interessantes) pensamentos, e que cito aqui em duas ocasiões diferentes, mas quase simultâneas: uma primeira em carta a Hegel, datada de Janeiro de 1795, em que, quase suspeitando de Fichte como um dogmático, Hölderlin afirma que se o Eu de Fichte contém toda a realidade, então, fora dele nada existe – o próprio fora dele não existe –, e que portanto – aduzimos nós –, tal como para Novalis, a consciência de Fichte não é pensável num Eu absoluto: «(...) ele [Fichte] queria ultrapassar o facto da consciência na *teoria* (...). O seu Eu absoluto (= substância de Spinoza) contém toda a realidade: é tudo, e fora dele nada é; por isso, não existe nenhum objecto para este Eu absoluto, pois, de outro modo, nem toda a realidade estaria nele; mas uma consciência sem objecto não é pensável, e se eu próprio sou este objecto, então eu estou, enquanto tal, necessariamente restringido, mesmo que seja apenas no tempo, e portanto não sou absoluto. Por conseguinte, no Eu absoluto não é pensável nenhuma consciência, enquanto Eu absoluto não tenho nenhuma consciência, e na medida em que não tenho nenhuma consciência, não sou (para mim) nada; por isso, o Eu absoluto não é (para mim) nada.» (StA, VI: 169); e uma segunda, em Abril de 1795, no fragmento «Urteil und Sein», em que, distinguindo entre «Sein» (enquanto toda a esfera do círculo de compreensão do Eu) e «Identität» (enquanto a metade consciente da esfera que agora analisamos, e que corresponde à compreensão do percurso reflexivo, à exteriorização reflexiva do Eu), Hölderlin alerta justamente para os riscos de se confundir Ser e identidade, e para o risco ainda mais nefasto de se crer que o A=A de Fichte pudesse não só dizer ambos, como albergar um sob o outro: «Mas este Ser não pode ser confundido com a identidade. Quando digo: Eu sou Eu, o sujeito (Eu) e o objecto (Eu) não estão unidos de tal modo que nenhuma separação possa ser operada sem ferir a essência daquele que deve ser separado. Antes pelo contrário: o Eu só é possível graças a esta separação do Eu em relação ao Eu. Como posso dizer: Eu! sem consciência? Mas como é possível a consciência? Na medida em que me oponho a mim próprio e me separo de mim próprio, mas, a despeito desta separação, me reconheço

Significa isto, pois, que para Novalis o problema da liberdade decorre antes de mais da necessidade de uma contra-força, de uma entidade opositiva, não prevalecente, antes equitativa em relação àquela que é tomada como a força activa, total e genuinamente real, a da reflexão – e isso, sob pena de aquela força activa se tornar *totalmente real*, ou, o que é pior, sob pena de *a sua liberdade ser total*, e não se poder aferir correctamente a liberdade do Eu ou a capacidade do Eu de estar fora de si, e não sempre em si; *e assim, com esta singular determinação, dá-se em Novalis uma evolução decisiva*, que em muito acentua este problema, mas também em muito abre o enfoque do mesmo: pois ao assim colocar a questão da liberdade, do natural procedimento da consciência, da união na desunião do Eu entre actividade originária e consumação ideal, a saber, opondo-lhe, como o fez na questão dos contrários, e na questão da consciência, uma *restrição*, Novalis demonstra não estar já apenas a tratar da correcta colocação da questão do Eu enquanto composto de sentimento e reflexão, mas já das últimas implicações que este problema terá *no próprio Eu, na filosofia desse mesmo Eu e, por conseguinte, na derradeira auto-compreensão desse Eu*.

enquanto tal nos opostos. Mas em que medida o posso fazer enquanto tal? Não só posso, como tenho de colocar esta questão; pois, de outro modo, este opõe-se a si próprio. Assim, a identidade não é uma união entre objecto e sujeito que ocorresse simplesmente; logo, a identidade não é = ao Ser absoluto.» (StA, IV: 227) Assim, para resumir o anterior problema, o Eu absoluto, por nascer absoluto e tender para si próprio, sem admitir o indevido contacto com o empírico do objecto, *contém em si toda a realidade* – e, como vimos, também toda *a liberdade*, na medida em que nasce nela e tende para ela; e portanto, o contrário de uma totalidade, de uma ilimitação, numa palavra, de um Eu absoluto, teria de passar por *pensar a revalorização do objecto (isto é, do ideal) como parte constituinte do eixo fundamental do problema, como parte integrante da acção originária*; o que, para Hölderlin como para Novalis, não era difícil, pois não só a não-observância disto resultaria no anterior erro, como, uma vez este assim reconsiderado, assim se abriria para uma outra possibilidade: não já de um infinito livre-trânsito, não já de uma totalidade fechada, de sentido único, mas, ao invés, de uma resistência, uma oposição entre os planos do sujeito e do objecto, entre sentimento e reflexão; no fundo, a possibilidade de um solo firme, algo como uma marca, um sinal distintivo, um ponto de orientação entre os dois pólos opostos – a qual seria já a melhor concessão de um diálogo entre sujeito e objecto. Um segundo e último exemplo, muito afim ao de Hölderlin – e a este ponto da teoria de Novalis –, é-nos dado por um outro leitor de Fichte, porventura o primeiro a testemunhar o germe da Doutrina da Ciência, a saber, *J. I. Baggesen*, cuja citação aqui apresentada, em carta a Reinhold de 25 de Dezembro de 1794, abarca bem o verdadeiro espírito deste problema: «A metalógica (desconheço melhor designação para esta doutrina da ciência transcendente do hiper-metafísico Fichte) é um jogo omisso do entendimento consigo próprio; ou, ainda mais (...), um jogo do entendimento com as suas sombras, com o seu espelho, com o seu jogo. Ela está para a metafísica como a insolência para a liberdade, como o delírio para o entusiasmo. A filosofia (teórica) é, em geral, apenas um espelhamento de si próprio; mas em vez de permanecer com a sua razão filosofante na margem do plácido e cristalino ribeiro do são entendimento – onde, apesar dos pequenos anéis do chuvisco e do ondular do zéfiro, observaríamos com bastante certeza uma figura humana –, eis que um tal fanático da razão toma em mãos a plaina da especulação, a fim de rasurar tais pequenos anéis e ondas tal como nós e protuberâncias de uma tábua – ou então, precipita-se neste ribeiro, não ponderando que aquela plaina, muito longe de alisar a água, apenas a revolve, e que um tal salto antes aniquila por completo a figura procurada. É deveras singular, como a pretenciosa natureza do homem é tão propensa a antecipar-se a si própria, a ultrapassar-se a si própria e a ampliar cada vez mais todo o non plus ultra. A isto, talvez se pudesse chamar a fraqueza da nossa força, a pequenez da nossa grandeza – pois este impulso transcendente funda-se justamente no mais nobre da nossa essência.» (FiG, I: 211)

Assim, visando já este último propósito, pergunto pela última vez com Novalis: e como sente, como reflecte o Eu novaliano *fora do Ser no Ser*? Antes de mais, por certo, o Eu sente e sabe que, estivesse ele apenas no Ser, e não também fora do Ser, então porventura essa permanência em si permitir-lhe-ia ver-se como total (totalmente livre), e a sua consciência seria, como em Fichte, totalmente subjectiva (totalmente indivisível). Mas agora, justamente, não mais se trata apenas do Ser ou do Ser, os únicos pontos onde o Eu é uno na presença a si mesmo, e único na sua existência consigo próprio, antes nos interessa agora sobretudo o derradeiro significado de Ser *fora do Ser*; e *fora do Ser*, o Eu tem de sentir a limitação da sua consciência, a limitação da sua liberdade: a limitação da sua consciência, pois, uma vez fora de si, o Eu reconhece imediatamente haver algo mais que não ele próprio; fora de si está o mundo, onde o Eu é mero objecto de si próprio – e o que é objecto de si próprio, e não sujeito em si próprio, sente já uma resistência à sua infinita ilimitação; a limitação da sua liberdade, pois o simples abandono de si próprio é já um contacto com o seu horizonte de expectativa, e esse horizonte impõe restrições, estipula um curso, assim pondo um freio não só à liberdade do homem, como, vê-lo-emos, à liberdade da sua filosofia individual. Por outras palavras, a consciência e a liberdade do Eu, entre a acção originária – o seu nascimento – e outro ponto de contacto ideal que é também o seu, *têm de ser limitados*. Ou, por outras palavras, *o Eu tem de ser ele próprio restringido; e isto não só porque o Eu é o que está entre ambos, mas também porque o que se estabelece entre estes dois pontos, e dá forma ao próprio Eu, são dois sentidos contrários: um real que progride na direcção do ideal, por ser essa uma parte da sua destinação, e outro, ideal, que se oferece como ponto de chegada – que se antepõe, que estipula o curso, que modela, e que ao fazer tudo isto move resistência, limita e simultaneamente realça, e ao fazê-lo, incentiva, torna visível e vivo – o real, que é a outra parte da destinação do Eu*.

Por outras palavras, diria Novalis, é destinação do Eu não ser nem univocamente activo, reflexivo, como em Fichte, nem univocamente passivo, sensiente, como o era na actividade originária. Antes pelo contrário, o Eu tem de *progredir, por si próprio, tanto quanto ser incitado a progredir; o Eu tem de responder ao chamamento do ideal, realmente, tanto quanto ser chamado a tal, idealmente; ele tem de sentir tanto quanto reflectir*: sentir que é na reflexão o início e o fim da sua destinação, e que lhe cumpre satisfazê-la; e mediante a reflexão, sentir que algo está fora de si, fora do Eu, que lhe impõe restrições e o orienta, entre o início e o fim dessa destinação. Numa palavra, o Eu tem de sentir e reflectir entre contrários, contrários inuníveis a não ser pela sua própria

elasticidade humana, pela sua própria aspiração a uni-los – e essa aspiração é não só a de quem sabe nascer e viver entre (mediante) contrários, mas, sobretudo, a de quem sabe que só na aspiração à união destes contrários pode ser Eu, assim como só no Eu há esta afirmação dos contrários, e por sua vez a necessidade de uma simultânea união, como a vimos desde o início desta dissertação.

Por conseguinte, estipula-se como ponto final deste capítulo a seguinte proposição, que muito se presta a Novalis: *a liberdade do homem nasce, tal como o Eu, da desunião e/ou concatenação de contrários: mas, ao mesmo tempo, é esta dupla acção, este duplo fôlego que, por assim dizer, restringe a liberdade aquando do sair de si do Eu, e daí emerge o Eu como um ser simultaneamente livre e agrilhado (ou antes, livre no seu agrilhamento), tendendo da desunião, que lhe é essencial e humana, para um estágio superior, uma condição mais elevada da união*. Pois se a liberdade é esta união/desunião dos contrários no homem, mediante os quais ele sai de si próprio, então, por isso mesmo, neste sair de si próprio tem de se jogar a liberdade e tudo o que ela acarreta: a *individualidade* – mas, mais importante, o essencial do homem – a *sua humanidade*. Pois, vemo-lo agora, o que é dado ao Eu, o que se depara perante o seu olhar ávido de conhecimento e progresso, ávido de, por outras palavras, tudo associar a si, tudo agregar a si, *é apenas algo que a sua natureza contém já, e que se não lhe fosse mostrado na sua vida cognoscente, no desenrolar da sua filosofia, por este para sempre seria esquecido ou negligenciado*: a saber, um horizonte, um ponto de chegada ideal para este seu curso, um incentivo, por certo um *agulhão* à sua reflexão e à sua filosofia, mas, ao mesmo tempo, e de modo muito singular, uma força contrária, por certo restritiva, cuja perseguição, cuja superação faz do homem um homem – e cuja impossibilidade, já atrás descrita, é porém, ainda mais singularmente, toda a sua essência.

Mas se neste fora de si se joga a liberdade, a individualidade, a própria humanidade do homem, então pergunta-se ainda: se este fora de si é, como vimos, uma constante aspiração ao impossível; se é mais propriamente humano tornar possível o impossível sem que, ao mesmo tempo, o possível deixe de ser possível, e o impossível deixe de ser impossível; numa palavra, se a própria liberdade e individualidade do homem, a sua vida, a sua filosofia são este mesmo aparente paradoxo (por nós ora inexplorado), então que Eu resulta deste sentido da teoria novaliana? A isto, responderia com uma última leitura da fórmula de Novalis, e diria a esse respeito que estar fora do ser – ser Eu – implica já ter vindo do ser (no ser), e sempre tender para o ser (no ser); e

que só isso, só essa ausência, essa saliência ou diferença teórica, possibilita que se esteja fora do ser (*ser fora do ser no ser*); e portanto, estar fora do ser não é senão responder ao apelo que o ser faz ao ser. O Eu, para Novalis, é a eterna caixa de ressonância entre ser e ser – entre o *ser possível*, de onde parte o fora do ser, e o *ser impossível*, para onde tende o fora do ser; isto é, entre o ser possível, da desunião, dos contrários, que aqui temos analisado, e um outro ser onde, bem pelo contrário, se dá ao Eu a *intimação* de que os contrários nem sempre foram o que são, antes foram outrora unos no ser, e assim têm de o ser uma vez mais – o que, todavia, *não é dado ao homem alcançar*.

Assim, mesmo que convenhamos que já este contacto com uma sua oposição seria o suficiente para fazer o Eu sair de si próprio, para o fazer conhecer as suas forças e fraquezas, os seus domínios e limitações, lançando-o a caminho de si próprio, no ser, contudo, o que Novalis aqui sugere é *algo mais*, a saber: que, ao sair de si próprio, o Eu contacta com o que ele não é (fora de si), mas, não obstante, sempre o é (em si): isto é, ser fora do ser no ser significa, antes de mais, que o Eu sai de si, e que ele é aí livre, e conhece o que ele não é; mas também que, ao conhecer o que ele não é, o Eu é-o todavia, *e essa mescla de liberdade e restrição atinge-o como um destino*, e estipula-lhe as suas próprias restrições, a mais importante de todas sendo a necessidade de progredir na sua própria direcção, a caminho de se recuperar uma vez mais, no ideal de si próprio, *mesmo que sabendo da impossibilidade disto mesmo*, o que sempre lhe é segredo ao ouvido interno pela sua própria qualidade de ser de contrários, pela sua própria limitação de ser que carece de união e desunião, fora de si e em si, em suma, devido à sua *humanidade*. E por conseguinte, para Novalis, o Eu é mais humano quando, ouvido o apelo de si próprio, da sua reunião a si, que ele perdeu, ele reconhece que tem de a recuperar mesmo sabendo da sua impossibilidade – e isso, claro está, é a limitação da sua humanidade, o seu eterno contacto com os confins desta humanidade e tudo o que eles encerram; a saber, a alteridade, o Outro, o objecto. O Eu de Novalis, dir-se-ia pois, *é Eu quando percebe que é também Outro, que é também Não-Eu*, e que só mediante a sua extensão, a sua ocupação, a sua assumpção dessa sua outra face ele se pode realizar enquanto tal, num impossível e, ainda assim, sempre possível trilho em si próprio. Significa isto, pois, que a liberdade do Eu, porque não se trata de uma liberdade *divina* mas sim de uma liberdade propriamente *humana*, só o é quando algo lhe puser uma restrição, só o é quando houver algo a suplantá-lo, algo oposto que não ela própria; e por isso, por estranho que possa parecer, a individualidade do Eu é para Novalis mais

humana e livre no preciso momento em que começa a *fraquejar*, em que é restringida; ou seja, a individualidade do homem, sempre patente na sua figura humana, começa a cristalizar-se no preciso momento em que, por contacto com o exterior de si, o homem começa a tornar-se um ser outro, a sua liberdade outra a não ser uma somente individual, a sua filosofia a não ser uma meramente individual – como aqui a vimos – e a sua linguagem outra a não ser uma exclusivamente sua. Por outras palavras, a individualidade do homem está para Novalis na sua própria desindividualização, tal como a liberdade deste está na sua restrição, ou o fora do ser deste está no ser. Tudo isto, porém, retomá-lo-emos no seguinte capítulo.

Assim, às perguntas que abriram este sub-capítulo, respondemos da seguinte maneira.

Primeiro, à pergunta *até que ponto há liberdade num «ser fora do ser no ser»?*, responderia que, com efeito, *há liberdade* num ser fora do ser no ser; pois o sair do ser é, já por si, essa manifestação de liberdade, e sem liberdade o Eu não poderia ser Eu. Mas, como vimos, para Novalis, essa mesma manifestação de liberdade abre para algo mais do que a mera liberdade, antes abre para o contacto com uma realidade contrária, de índole restritiva – a do pólo ideal, cujo sentido lhe é oposto, *e que força o Eu não só à restrição da sua liberdade mas, sobretudo, à compreensão de que esta é a sua verdadeira liberdade*. Assim, dir-se-ia pois, *a liberdade do homem está em não se saber totalmente livre*; a liberdade do homem está em saber a sua liberdade restringida, e isto de tal maneira que a verdadeira liberdade do Eu está em aspirar ao impossível, em querer preencher o sentimento de perda que o atormenta, mas também acalenta: e esse dado é transmitido à sua consciência, onde reverbera do seguinte modo: a consciência do homem está não na sua totalização, mas na sua divisão; e, por fim, esse dado espelha-se na própria essência do homem, que consiste não em ser uno, mas em ser constituído por opostos, e em ser cindido consigo próprio.

Segundo, à pergunta *até que ponto está aqui o Eu fora de si?*, responderia que, à luz do que se disse, em Novalis o Eu está *singularmente* fora de si; e que a prova disto mesmo é a aquisição dos anteriores dados, pois só totalmente fora de si o Eu os poderia obter. Assim, só fora de si o Eu poderia perceber o seu horizonte de expectativa ideal, só assim o Eu poderia apreender o muito real apelo que este horizonte lhe opõe, e o muito ideal destino que este horizonte para si constitui; e só assim, na conjugação destes dois factores, ele poderia perceber a simultânea necessidade e impossibilidade de o obter, mas a sempre real possibilidade de progredir nesse sentido. Mas, por outro lado,

isto leva-nos a depreender algo mais: é que se, ao estar fora de si, o Eu percebe que só assim, estando fora de si, lhe é possível almejar a reaquisição da sua unidade perdida, da sua una e indivisível interioridade, e que isso é impossível, mas ainda assim pelo menos expectável, então esse mesmo anelo, esse mesmo desejo do impossível é já por si prova de que, tendo vindo da união, e sendo a sua existência pautada por contrários, o Eu tende uma vez mais para a interioridade de si – ou antes, é só mediante este percurso exterior, fora de si, que o Eu se apercebe deste fenómeno de perda, de ausência, e pode voltar a sonhar em readquiri-lo em si – o que, por fim, apenas demonstra que a *singularidade* deste estar fora de si do Eu novaliano está em que o Eu não esteja maximamente fora de si (pois isso implicaria que o Eu se perdesse para sempre, ou então que, como em Fichte, a sua máxima exterioridade fosse a sua máxima interioridade, e ele nunca se reencontrasse senão a si próprio), *mas apenas tanto quanto baste para se aperceber desta sua dupla, aparentemente paradoxal mas infinitamente fértil destinação*. Por outras palavras, o Eu apenas sai de si quanto baste para conhecer o Outro de si; mas, porque este percurso da sua consciência é o de um ser fora do ser no ser, o Eu sabe que ele próprio é sempre o seu ideal, e que é para este ideal que o fora do ser, que todo este movimento de auto-compreensão tem de tender.

Terceiro, à pergunta *qual a verdadeira individualidade do Eu novaliano?*, responderia que a solução deste problema está muito simplesmente na possível *distinção entre a individualidade e a genuína individualidade do Eu em Novalis*. Pois a individualidade do Eu de Novalis, essa é indisfarçável; em primeiro lugar, ela releva logo do facto de ser característica essencial de qualquer figura do Eu – quanto mais desta figura, que é em Novalis originária, e procura explicitar o que é mais humano no Eu aquando do seu nascimento; para além disso, esta individualidade emerge enquanto tal no Eu que sai de si próprio; pois o Eu que sai de si próprio é livre, a liberdade é a característica essencial da humanidade, e a característica mais notória desta essencialidade da figura humana é a sua individualidade. Mas – para me servir das conclusões acima registadas –, *se a liberdade do Eu está em se saber restringida*, de tal maneira que só é livre o Eu que tenda para o seu ideal, embora impossível consumação; *se o estar fora de si só o é na medida em que a figura do Eu aí percebe que tende para um retorno à interioridade, e mais ainda, como agora parece, que apenas saiu dela para que a pudesse perder e, assim, voltar a procurá-la*, então, o que tem de acontecer aqui à individualidade do homem é que também ela é apenas *um meio para um fim*; e se o é, então isso tem de significar que também a individualidade, que se pensava

representar o que de mais essencial havia no homem, tem de abraçar agora a sua destinação última, e com ela o Eu, e a sua filosofia individual, e tender para suplantá-la, mas também conquistar, assumir as feições do seu contrário, aproximando-se dele e da sua inalcançabilidade. Por outras palavras, também o indivíduo tem de tender para o retorno à sua interioridade, e por conseguinte à sua neutralidade, à sua íntima comunhão consigo próprio, que sempre foi sua *até o Eu ser Eu...* No fundo, o indivíduo tem de regressar *àquela que é, essa sim, para Novalis, a sua verdadeira individualidade!* Pois talvez seja agora de pensar que o homem apenas vive para ser indivíduo, para ser único; mas que apenas é único para cumprir uma destinação mais abrangente, com respeito a um colectivo, à sua própria espécie; e que, portanto, o homem apenas chega a ser indivíduo para, logo após, começar a perder essa individualidade, e adquirir aquela que é a sua verdadeira *identidade*, que ele apenas constrói uma filosofia sua para que essa filosofia possa desembocar noutra, de contornos mais universais, e por isso *mais genuinamente filosóficos*, e que o mesmo aconteça ulteriormente com a sua linguagem; e isto, ainda que nenhuma destas tenha a ver com o que ele sempre conheceu por individualidade, por filosofia ou por linguagem, que a sua própria imagem nada tenha a ver com aquela que deve ser a sua verdadeira imagem, antes estas lhe sejam totalmente contrárias e diferentes, mas por isso mesmo mais essencialmente suas. Quanto à possibilidade disto mesmo, indagaremos no capítulo seguinte, o capítulo IV.

IV. O absoluto enquanto problema da filosofia.

Origem, fundamento e fim da mesma

Abordada que está a questão do primeiro acto de consciência do Eu, resta-nos pensar a aplicação desta questão ao problema da filosofia (*na reflexão*), mais concretamente, ao mais específico problema da ligação entre o primeiro acto filosófico – o primeiro acto de consciência – e a possibilidade ou não de um princípio absoluto de toda a filosofia.

Em concordância com isto mesmo, estipulei no anterior ponto III. 3.4 que eram *três*, as conclusões preliminares que poderiam ser extraídas da união dos dois anteriores pontos.

Cito-me a mim próprio na reiteração desses três tópicos: 1) o ponto em que o Eu vem à consciência de si próprio, em que, justamente por isso, é livre e reflecte: esse ponto de uma primeira auto-reflexão sobre si próprio, que é, também um ponto de auto-reflexo sobre si próprio é, antes de mais, o início de uma filosofia própria do sujeito, de um ver, um pensar e um falar sobre si próprio do Eu; 2) este ponto fulcral da tomada de consciência do Eu, quaisquer que sejam os moldes por que seja executado, é não só isto, antes pode ser visto também como o início de uma *filosofia em geral* do Eu (uma filosofia universal) e, se assim o é, então, isso significa que nele se ancoram os mais ínsitos procedimentos filosóficos no Eu; 3) e se, a despeito dos seus moldes, este ganhar de consciência do Eu é, em primeiro lugar, um primeiro indício de uma filosofia do Eu, e segundo, um primeiro indício de uma filosofia em geral, então em Fichte como em Novalis, o seu questionamento, bem como as ilações daí extraídas têm de vir a repercutir-se directamente na ulterior e vital questão da necessidade (ou possibilidade) de ver a filosofia como um sistema obedecendo a princípios, mais concretamente, a um único, primeiro, originário princípio absoluto de toda a filosofia. Assim, por estes três pontos, entendo o curso do pensar de Novalis sobre o problema da filosofia, enquanto natural prossecução do anterior problema dos contrários, da consciência, e assim vimos procedendo e temos de proceder ainda, até à questão sobre a linguagem.

Ora, estes três pontos, aventamo-los já, mas sem saber o seu pleno significado; como se os soubéssemos já certos, mas não soubéssemos ainda porquê; e por isso, diríamos, estes pontos são por certo *conclusões anunciadas*, mas que exigem de nós

dilucidação. Pois, por certo, só o presente capítulo nos pode dissipar tais dúvidas; mas já o anterior capítulo nos fez aventar que *o ganho de consciência do Eu significa também o início de uma filosofia de aplicação geral aos homens (uma filosofia universal); que, por conseguinte, esse facto põe em questão os primeiros procedimentos filosóficos no Eu* – e que isso é justamente essa sua universalidade, e que *isso naturalmente influi na percepção de um possível princípio absoluto da filosofia*. Isto, aliás, aparenta surgir com grande naturalidade, e deriva claramente do anterior ponto; pois se até aqui vimos seguindo, com Novalis, um percurso de anti-totalização, de anti-absolutização do Eu, vincado na igual importância e igual valor das duas partes que lhe dão o ser (sentimento e reflexão), e que constituem o círculo da sua auto-compreensão; se com Novalis vimos que cada uma destas partes não só pauta um sentido diferente nesse mesmo círculo, como promovem, na sua eterna separação e concorrência, dois pontos de contacto diferentes, dois máximos e/ou dois mínimos do encontro entre sentimento e reflexão; e se com o poeta de Weißenfels vimos que, justamente, é prova máxima desta união/desunião que estes contrários se exteriorizem, se substituam, se revejam mutuamente, e, sobretudo, que nesse olhar, nesse feixe do seu encontro – que marca o nascer do Eu – haja uma qualquer resistência, uma qualquer preservação e/ou suplantação dos contrários que são essenciais no homem; e, por fim, se essa mesma noção de uma sempre expectável, mas eternamente insuperável oposição age (como vimos em III. 3.1) sobre a liberdade do homem, sobre a sua filosofia individual e sobre a sua vida, *então, não pode admirar a sugestão de que tudo isto, que no fundo é simplesmente individual, possa fazer parte de um todo maior, mais compreensivo*; isto é, que o que ocorre na construção de uma filosofia individual, do Eu – como a do próprio Novalis –, possa ocorrer, ou mesmo ser o processo de construção *de uma filosofia em geral*, do ser humano, de um Nós, e que portanto, para um poeta que ainda e apenas procurava solidez para o seu dealbante sistema de filosofia, isto pudesse ser visto pelo prisma não apenas da sua filosofia, mas também pelo prisma de toda a filosofia da sua época; e por isso, não pode causar estranheza a sugestão de que o que aparenta ser uma fase muito específica no problema de auto-compreensão do Eu possa ser, em boa verdade, o germe de uma visão mais lata, mas também mais concreta e decisiva deste mesmo problema.

Afirmo, pois, que *em Novalis é este justamente o caso*; isto é, que também em Novalis, como em Fichte e em tantos outros pensadores da época idealista, o pensamento sobre o Eu, como o encetámos já no ponto sobre a liberdade, no fim do

capítulo anterior, é originariamente um pensamento sobre *os mais ínsitos traços de todo o Eu que pensa e sente*; e que, portanto, sendo um pensamento que aborda um tão essencial momento na compreensão do Eu – o início do pensamento propriamente dito, o dealbar da consciência do Eu aquando da exteriorização de si, o primeiro contacto do Eu com o mundo –, então esse pensamento é, do início ao fim, *um pensamento que pensa as origens do Eu que pensa, do Eu que filosofa, em suma, um pensamento que pensa o próprio pensar, e o que isto é, ulteriormente, é um pensamento sobre as primeiras origens, o essencial procedimento e o fim de toda a filosofia*: uma filosofia sobre o próprio acto filosófico, cujas conclusões moldarão a própria filosofia que assim filosofa, no próprio acto do filosofar, e o homem em que se opera este mesmo olhar introspectivo da filosofia, no próprio acto deste olhar.

Ora, por certo, isto é muito revelador do carácter da filosofia como insigne ferramenta do homem na sua relação com o mundo. Mas se o é, e se também – sobretudo para Novalis – a filosofia e o Eu andam de mão dada, de tal modo que o que acontece a um acontece a outro, pois que *um é o outro*; se, como parece, a filosofia é por excelência o órgão de comunicação entre o Eu e o mundo, funcionando como uma espécie de registo interno desta exteriorização do Eu em relação a si próprio, o qual, dir-se-ia, *se adentra assim num mundo que lhe é exterior*, e se tanto ela como o Eu têm nisso tendência para se universalizarem, então pergunta-se: *o que é agora a filosofia, agora*, que o Eu vê na sua consciência não univocidade, mas a diversidade de dois contrários; *agora* que essa mesma consciência dita ao Eu que ele se exteriorize de si próprio, que seja livre, mas que aí sinta a resistência, a restrição de um apelo que lhe é exterior; por fim, agora que, justamente, o Eu ameaça não mais ser o mesmo devido à sua única possível resposta a este apelo: um incessante possibilitar do impossível, uma eterna perseguição do que é inalcançável – e proibido –, isto é, a perfeita união dos contrários («eins und getheilt», união e desunião)?

Ou, para traduzir estas três dúvidas para três perguntas mais concretas:

- 1) afinal que filosofia é esta que *nasce* com o Eu? Isto é: que destinação estipula ela para o homem, e para si própria?
- 2) Como *actua* ela sobre a vida do Eu? Isto é: que influência tem ela sobre a imagem do Eu, e este sobre ela, e para onde se dirigem ambos?
- 3) Por fim, como se trazem ambos, Eu e filosofia, a bom porto? Isto é: como se propõem Eu e filosofia *consumar* a tarefa que é a sua, estipulada em 1) e 2)?

A estas dúvidas, proponho-me responder em outros tantos pontos que deverão conter uma nova, mais profunda problematização do que procedeu; e da resposta a estes, deverá emergir por fim a definitiva imagem do problema do Eu na reflexão – afinal, o ponto que preside a estes pensamentos – e, o que é o mesmo, a resposta de Novalis sobre a questão da possibilidade de um princípio absoluto da filosofia.

1. A origem da filosofia

Como temos visto, a filosofia de Novalis, tal como a filosofia de muitos outros leitores contemporâneos leitores de Fichte, é antes de mais uma *filosofia do Eu*: no caso de Novalis, uma filosofia que parte do Eu como um ser de contrários (sentimento e reflexão), que pensa a possível união e/ou desunião desses contrários no nascimento do Eu, e que, por fim, procura ver o subsequente percurso do Eu entre esses opostos, até uma sua possível consumação, num absoluto longínquo. No fundo, Novalis propunha-se ver como, mediante o reflectir e o sentir, o Eu procede entre contrários, e se lhe é possível suprimi-los (alcançando o absoluto), ou se, ao contrário, ele tem de os conservar (negando o absoluto). Ora, esses mesmos reflectir e sentir, esse procedimento entre contrários, essa possibilidade ou não de alcançar o absoluto: *tudo isto é para Novalis a filosofia ela própria, enquanto pensar do Eu no mundo*; e portanto, inquirir o Eu mediante a filosofia teria de significar *inquirir também a filosofia*, a saber, perguntando-lhe pois até que ponto ela pode – se é que pode de todo – assistir o Eu nesta tão íntima tarefa de nascer, e progredir pelos contrários até ao absoluto, enquanto linguagem de um Eu que procura a atenuação dos contrários, um fundamento último, etc.

Mas, como é óbvio, ao se deparar Novalis com uma *tão grande intimidade entre Eu e filosofia*, entre ser do pensar e pensar do ser, algo teria de mudar no cariz do próprio acto de questionar filosófico, não só com respeito a um e outro, ou à sua íntima ligação, *mas com respeito à superior relação que ocorre entre Eu e filosofia no próprio acto deste questionar*. Pois para Novalis, como também para Fichte, a filosofia é por certo o pensar natural do Eu, e por isso o pensar sobre *os mais ínsitos traços do Eu que pensa e sente* – pois isso mesmo é exigido pelo pensar dos contrários enquanto componentes essenciais de um Eu que justamente não vive senão sentindo e reflectindo.

A filosofia, dir-se-ia até, expande-se até onde se expandir a compreensão de si próprio do Eu, e ela, tal como o Eu, é percurso entre contrários, desde a origem até ao fim; e portanto, para Novalis, *a compreensão do Eu tem de ser intimamente dependente da compreensão da vida, e vice-versa*. Mas porque, a fim de inquirir sobre esta íntima dependência, o Eu *só o pode fazer justamente mediante o reflectir e o sentir, a saber, mediante a própria filosofia, enquanto pensar do Eu sobre si próprio, então, vê-se já, a filosofia é aqui forçada a pensar de um outro modo*. Pois, subitamente, há não apenas que pensar, antes há que *pensar este mesmo pensar*; há que tentar que a filosofia, a quem tanto apraz buscar unidade interior e totalidade, se deva como que cindir, fragmentar consigo própria e buscar interioridade na sua visão exterior de si, no seu próprio percurso exterior no mundo; isto é, numa palavra, há que tentar que *a filosofia filosofe sobre si própria*, e com isso possa contribuir para a aferição de uma compreensão de si próprio do Eu. E isto, ulteriormente, levaria Novalis a perceber que a *questão da filosofia* tinha de ser pensada não enquanto problema isolado, mas na sua dupla, mais peculiar faceta de *instrumento de reflexão por excelência do Eu e ferramenta de investigação por excelência de si própria*; que, por conseguinte, a única solução era *todo um outro modo e prisma do filosofar*, um pensar que pensa o próprio pensar; e porque justamente um pensar sobre o acto de pensar, então também e sobretudo *um pensar sobre a primeira origem, o essencial procedimento e o fim de toda a filosofia do Eu*.

Por conseguinte, pode-se afirmar, são *dois* os objectivos de Novalis:

Por um lado, e porque o problema da filosofia tinha de ser abordado mediante a própria perspectiva da ferramenta natural do pensar do Eu, a filosofia, exigia-se uma filosofia sobre o próprio acto filosófico do Eu, cujas conclusões têm de moldar a filosofia que assim filosofa *no próprio momento do filosofar*, e o homem em que se opera este mesmo olhar introspectivo da filosofia *no próprio momento deste olhar*. A filosofia, dir-se-ia pois, tinha de se tomar como *problema dentro do problema*; e neste círculo vivo entre origem e fim, entre pensar e pensar-se a si própria, obteria a filosofia uma oportunidade única de pensar não o que nela é propriamente filosófico, mas o que nela é propriamente e inevitavelmente *humano*.

Por outro lado, e porque lhe compete pensar o seu proceder em si própria, isso obriga-a a perseverar, mediante si própria, *até à origem desse mesmo pensar*; a sair de si para se adentrar em si própria, em busca de algo que, *em si, na sua origem*, possa explicar um tão singular curso da compreensão do Eu. E por isso, diria Novalis, a

filosofia tem por certo de se pensar; mas, para o fazer, ela tem de visar aquele que é *o primeiro acto do pensar, a primeira reflexão do Eu*, e aí averiguar sobre aquilo que conduz ao primeiro frémio da subjectividade e da humanidade do Eu, o primeiro acto de filosofia do Eu – o seu próprio primeiro acto! –, e a partir daí, tentar perceber o que faz dela própria filosofia, o seu próprio alcance em relação ao absoluto e a sua própria destinação.

1.1. O beijo da filosofia, ou realidade e idealidade da ligação entre filosofia e Eu

Sobre o tema da *origem da filosofia*, e antes mesmo de me debruçar sobre o problema nos *Fichte-Studien*, destacaria uma imagem que Novalis evoca no fragmento 74 dos *Vorarbeiten*¹⁶⁶: a *do início da filosofia como um primeiro beijo*:

O primeiro beijo é, neste respeito, o princípio de toda a filosofia – a origem de um novo mundo – (...) o cumprimento de um infinitamente crescente pacto consigo próprio» (NS, II: 329)¹⁶⁷, imagem posteriormente reiterada no fragmento 81 da mesma obra, com as palavras: «(...) o início da filosofia [é] um primeiro beijo. (id.: 331)¹⁶⁸

Estas palavras, nas quais está o cerne da questão da filosofia para Novalis, evocam antes de mais várias imagens caras ao poeta, e que poderiam ser acolhidas sob *os conceitos de amor e do próprio*: por um lado, a filosofia como «abraço» («abraço a si próprio» («Selbstumarmung»), (ibid.: 329)), «prazer» («Lust», (ibid.: 314)), «carícia amorosa» («Liebkosen» (ibid.: 314)) ou ainda «matrimónio» («Ehe» (ibid.: 329)), etc., pois a filosofia é o doce contacto do homem consigo mesmo, e é-lhe igualmente fiel enquanto sua irmã de sangue (ou, no dizer mais próprio de Novalis, sua *noiva*); por outro, como «o acto da manumissão – o embate contra nós próprios» («der Act der Manumission – der Stoss auf uns selbst zu» (ibid.: 313)), a «auto-penetração do espírito» («Selbstdurchdringung des Geistes» (ibid.: 316)), um «solilóquio de superior

¹⁶⁶ *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, 1798.

¹⁶⁷ «Der erste Kuß in diesem Verständnisse ist das Princip aller Philosophie – der Ursprung einer neuen Welt – (...) die Vollziehung eines unendlich wachsenden Selbstbundes.»

¹⁶⁸ «(...) der Anfang der Philosophie [ist] ein erster Kuß».

espécie» («Selbstbesprechung obiger Art» (ibid.: 320)), uma «auto-revelação» («Selbstoffenbarung» (ibid.: 320)), um «pacto consigo próprio» («Selbstbund» (ibid.:329)) – pois a filosofia é sempre Eu, e o Eu é sempre filosofia. Numa palavra apenas, porém, a filosofia é o primeiríssimo, mas também o derradeiro acto de *amor próprio* («Selbstliebe») do Eu (...) – ou não tendesse ela, ou não existisse ela senão para o Ser, e apenas para o Ser¹⁶⁹, não respondendo senão ao que lhe é perguntado, nada produzindo¹⁷⁰, antes apenas tratando de um objecto que não pode ser aprendido¹⁷¹, pois ela é aqui objecto da aprendizagem e aprendiz, e portanto está numa íntima relação de auto-contemplação consigo e com o Eu¹⁷².

Isto, aliás, apenas reitera *a intimidade de Eu e filosofia*. Pois aqui, segundo Novalis, *o beijo da filosofia é o pensamento da realidade do próprio indivíduo*; isto é, *pensar a filosofia é pensar todos os actos, todas as possibilidades (e impossibilidades) que o mundo oferece ou não ao Eu, aquando do ganho de consciência deste*. Pois tal como o Eu, também a filosofia nasce do real para tender para o ideal, e com ela, também o Eu, ao sair de si próprio, sente o apelo externo do ideal (lançado pelo pólo ideal da sua consumação), e conhece o seu rumo, *mas em si, no Ser*. E portanto, numa palavra, *o beijo da filosofia é o pensamento de uma vida na eterna transição, no eterno diálogo entre um mundo físico e um mundo espiritual, um diálogo que é a própria filosofia na sua ductilidade de discurso humano simultaneamente real e ideal, e que dá ao Eu o seu tão individual, tão humano carácter*.

Mas, *por outro lado* – diz Novalis –, o beijo da filosofia abre também para «a origem de um novo mundo» (ibid.: 329), a saber, um novo mundo para além daquele que ela própria presencia no Eu, e de que, como se viu, é tão íntima; o que leva a pensar que apesar da sua próxima intimidade com o Eu, e portanto apesar de ser *imagem do amor-próprio do Eu*, a filosofia não se restringe apenas a sempre acompanhar o Eu no mundo, a estar com ele, a ser o que ele é, e este a ser o que ela é, *fisicamente*. Bem pelo contrário, o beijo da filosofia abre também o Eu para todo *um mundo outro*, toda uma sua nova exterioridade; algo que, diria Novalis, nem o Eu nem a filosofia conheceram com Fichte. O objecto da filosofia, sugere pois Novalis, não é apenas um *pacto consigo próprio*, e não é apenas nascer da *realidade* do Eu para si próprio; ele é também «um

¹⁶⁹ «Nur aufs Seyn kann alle Philosophie gehen.» (NS, II: 11)

¹⁷⁰ «D[ie] Philosophie soll nicht mehr antworten, als sie gefragt wird. Hervorbringen kann sie nichts.» (NS, II: 17)

¹⁷¹ «Sie handelt von einem Gegenstande, der nicht gelernt wird.» (NS, II: 17)

¹⁷² «Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn.» (NS, II: 18)

infinitamente crescente pacto consigo próprio» (ibid.), o que significa que para Novalis, a filosofia não é apenas o Eu interior e subjectivo, o Eu real para si mesmo, mas também o Eu no seu percurso *idealizante* entre nascer e consumação (pois ela abre para um «universo espiritual infinitamente modelado» («unendlich gestalteten geistigen Universo» (ibid.: 316)). A filosofia, diria pois Novalis, não é apenas os olhos reais do Eu, antes, dir-se-ia, ela é já também *idealmente o mundo para o qual ela própria se abre, e abre os olhos do Eu*. Ou, dito por outras palavras, se *realmente* a filosofia está restringida ao Eu, e forja aí com ele um inquebrável e muito importante elo, já *idealmente, ela apenas parece honrar esse elo, e é todo o Eu fora do Eu – e nisso está no mundo*; e portanto, se pensar a filosofia na sua mera *realidade* implicaria, para Novalis, que nunca se passasse além desta perspectiva fichteana da filosofia enquanto mera filosofia do Eu, já pensar a filosofia *também idealmente, no seu subsequente percurso até à idealidade, implica pensar não apenas aquilo que o Eu vale para a filosofia, mas também e sobretudo aquilo que a filosofia ela própria apela ao homem, isto é, aquilo que, no questionamento a si própria, ela pode dar ao homem aquando do apelo externo que o motiva a sair de si, a ganhar toda uma vida espiritual e a saber nela a sua destinação*.

Assim, e para resumir a questão a uma palavra: por um lado, *realmente* – na acção originária, no beijo – o Eu pensa-se mediante a filosofia; o Eu é a filosofia, a filosofia é o Eu, num pacto consigo próprio. Mas *idealmente – na construção do mundo de contrários, a caminho da ideal consumação* –, o Eu pensa-se mediante a filosofia apenas na medida em que se vê pensado pela filosofia, que é também sua exterioridade ideal – *e isso não tem outro nome que não a filosofia a pensar-se a si própria* (daí que, diga Novalis nos «Logologische Fragmente», «A anterior história da filosofia nada é a não ser uma história dos tentames de descoberta do filosofar» por si próprio (ibid.: 312)¹⁷³).

Isto é, *realmente*, o Eu pensa o Eu – e isso é a filosofia; mas *idealmente*, a filosofia pensa a filosofia, e isso é o Eu – e aqui, em particular, a filosofia pensa o Eu e nisto influi singularmente sobre ele, e torna-se um problema do Eu em si próprio, e porventura até o mais importante, mais fundamental dos problemas do Eu. E portanto, a filosofia é com efeito, e antes de mais, individualidade; se o não fosse, ela nada diria sobre a humanidade do Eu. Mas nessa relação tão íntima entre Eu e filosofia, diria

¹⁷³ «Die bisherige Geschichte der Philosophie ist nichts, als eine Geschichte der Entdeckungsversuche des Philosophirens.»

Novalis, *nem o Eu é apenas Eu, nem a filosofia é apenas filosofia*; o Eu é o ser que pensa, que sai de si para si, e que ao fazer isto filosofa – e ao filosofar deixa de ser um mero Eu, antes pensa sobre si, aplica-se em si e ao Outro, e universaliza-se; e a filosofia é o pensar que sai de si em si, e que ao fazer isto é Eu – e ao ser Eu, ela deixa de ser mera filosofia, antes reflecte sobre si própria, aplica-se em si e à sua generalidade, humaniza-se e torna-se universal. E por conseguinte, mais do que mera individualidade, a filosofia que *assim* pensa sobre si própria – sobre a sua individualidade, isto é, a sua origem, os seus mais ínsitos procedimentos ou o seu fim – *é antes todas as individualidades, toda a humanidade do Eu de uma só vez*, e algo como uma «ideia mística, superiormente actuante, penetrante – que nos impele irresistivelmente em todas as direcções» (id.: 313)¹⁷⁴; e portanto, só aí ela se funda como o mais individual – mas também universal – veículo de transição entre o espiritual e o físico, o real e o ideal no Eu, pois aí, e só aí, ela *procura por aquilo que é comum a todos os homens – a destinação destes –, e é ela própria veículo dessa destinação*. E sim, certamente que fora desta filosofia dita universal – a «filosofia da filosofia» - «há porém ainda filosofias – a que se poderia chamar filosofias individuais» (ibid.)¹⁷⁵; e por certo que, para Novalis, «A exposição da fil[osofia] da fil[osofia] terá sempre algo de uma filosofia individual.» (ibid.)¹⁷⁶ Mas, para Novalis, a filosofia que pensa sobre a filosofia, a tal que, como o Eu, assume a sua realidade e a sua idealidade: essa deixa para trás todas as circunstâncias, todas as ocorrências singulares, todos os detalhes específicos, enfim, toda a individualidade do indivíduo, e concentra-se apenas no plano universal do ser, que é também o seu plano universal; a saber, ela visa «A exposição completa da genuína vida elevada à consciência mediante esta acção» (id.: 316) – e por isso, diria Novalis, é o beijo *eterno pacto consigo próprio*, e a filosofia também já «Philosophie kat exochin» (ibid.) (ou a «verdadeira *auto-penetração do espírito* que nunca acaba.» (ibid.)¹⁷⁷

¹⁷⁴ «Sie [Philosophie] ist eine mystische, höchstwirksame, *durchdringende* Idee – die uns unaufhaltsam nach allen Richtungen hineintreibt.»

¹⁷⁵ «Außer der Philosophie der Philosophie giebt es allerdings noch Philosophieen – die man Individualphilosophieen nennen könnte.»

¹⁷⁶ «Die Darstellung der Phil[osophie] der Phil[osophie] wird immer etwas von einer Individualphilosophie haben.»

¹⁷⁷ «Die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewußtseyn erhobenen ächt geistigen Lebens ist die *Philosophie* kat exochin. Hier entsteht jene *lebendige* Reflexion, die sich bey sorgfältige[r] Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten Universo von selbst ausdehnt – der Kern oder Keim einer alles befassenden Organisation – Es ist der Anfang einer wahrhaften *Selbstdurchdringung des Geistes* die nie endigt.»

Assim – e posta a questão neste duplo prisma, que é mutuamente elucidativo e inter-dependente –, diria que, para Novalis, o beijo, a origem da filosofia permite divisar um primeiro, mas muito importante plano de compreensão da mesma, a saber: *a filosofia não pode ser entendida senão na sua realidade e na sua idealidade*. Pois *realmente* tomada, a filosofia entende-se como o pensar do indivíduo, e portanto, até certo ponto, como ele próprio; o que para nós significa que, tal como o Eu, a filosofia nasce da união/desunião dos contrários, e que a sua vida, como a dele, lhes impõe que estes sempre progridam entre os contrários, a saber, procurando a paulatina, mas certa atenuação (ou união) destes contrários, até que, no fim da existência de homem e filosofia, os contrários não sejam senão uma só e indivisível unidade. A vida do homem - aduz pois Novalis sobre este percurso – é «filosofia real» («reale Philosophie» (ibid.: 318)), porque a filosofia acompanha na realidade do Eu – na realidade do Ser fora do Ser – todos os movimentos da figura deste, qual sua sombra.

Mas *idealmente* – isto é, no pensar que a filosofia faz sobre si própria, mediante o Eu –, a filosofia tem de alcançar não só, mas também para além desta sua *realidade*; pois o que está aqui em causa é *um despertar do Eu real pelo Eu ideal* («uma genuína auto-revelação – excitação do Eu real pelo Eu ideal» (ibid.: 320))¹⁷⁸. E portanto, a filosofia que se pensa a si própria pensa o Eu real e o Eu ideal: ela pensa o *tudo do Eu*, e pensar o tudo do Eu implica por certo pensar aquilo que aqui nos interessa: um outro motivo *para além* do motivo real, isto é, também um *motivo ideal* para todas as fases do Eu, e portanto todas as fases da filosofia: *um outro estrato, menos óbvio mas infinitamente mais iluminante da compreensão da filosofia por si própria, e subsequentemente uma outra dimensão da figura do homem que se vê a si mesmo: pois aqui, e apenas aqui, diz Novalis, é não só a vida «filosofia real» do Eu, mas também a filosofia é «vida ideal» («ideales Leben» (ibid.: 318))¹⁷⁹ do Eu – e é esse motivo ideal que, para Novalis, virá a explicar o procedimento real da filosofia e do Eu reais*. Mas antes, vejamos melhor a nova ligação vida-filosofia, ou a necessidade da filosofia em Novalis.

¹⁷⁸ «Philosophie ist eine Selbstbesprechung obiger Art – eine eigentliche Selbstoffenbarung – Erregung des wirklichen Ich durch das Idealische Ich.»

¹⁷⁹ Em suma, diria, urge que se pense a filosofia real como vida do homem, e a filosofia deste como sua vida ideal («Tal como a sua vida é filosofia real, a sua filosofia é vida ideal – teoria viva da vida» («So wie sein Leben reale Philosophie ist, so ist seine Philosophie ideales Leben – lebendige Theorie des Lebens.» (NS, II: 318)).

1.2. Necessidade da origem da filosofia

A referida ideal e real relação entre Eu e filosofia ocorre pois *na origem, no beijo*, de onde resulta a já anunciada dimensão superior da compreensão destas. Pensando esta relação, e visando desde já este mesmo fim, proponho-me comprovar até que ponto a realidade da filosofia é a sua necessidade, e a sua idealidade e sua carência, e de que singular modo estas se distinguem e complementam.

Para isso, reato a imagem do *beijo da filosofia*.

Assim, o que é o beijo da filosofia? O beijo, diz Novalis, é um *primeiro* beijo; e não um qualquer primeiro beijo, mas o primeiro contacto mediante o qual, por um gesto de afecto, se é trazido a um ganhar de consciência do Eu; ou não fosse para Novalis o ganhar de consciência – a liberdade, a reflexão – o supremo acto do amor-próprio do Eu. É o beijo que forja o eterno pacto do Eu consigo próprio, a exteriorização do Eu no mundo, a abertura de um novo mundo espiritual como a vimos atrás.

O beijo, dir-se-ia pois, é um *eixo, um muito importante eixo no círculo da auto-compreensão do Eu*; pois, como beijo que é, ele une e cinde, faz contactar e separa, estreita e aparta contrários – os mesmos contrários que vimos aflorando, sentimento e reflexão, ideal e real, etc.; e portanto, para trás do beijo, queda-se a actividade originária; para além do beijo, a vida reflexiva do Eu; *para trás dele*, por certo, uma união do Eu consigo próprio, na interioridade de uma vida de si próprio – uma vida inconsciente de si, em perene actividade, mas não acção –, e *para além dele*, a desunião do Eu consigo próprio, na exteriorização de uma vida fora de si próprio, no novo mundo, na filosofia – uma vida em consciência, de acção, e não mera actividade. E portanto, dir-se-ia à luz disto, o supremo acto de afecto do Eu consigo próprio, a suprema e última comunhão em que o Eu se vê consigo próprio, desfruta-o ele por certo *aquando do beijo da filosofia*, pois que antes deste, o Eu é uno consigo próprio, e nada pressente ou conhece de entraves, da resistência que lhe será movida na vida reflexiva, e sem a qual ele não poderia ser Eu, não seria livre, não pensaria e não seria um ser de filosofia; e depois dele, o Eu é justamente tudo isto, enquanto Eu – enquanto ser que ou vivia em união consigo próprio, na inconsciência de si, ou era o que realmente vem a ser: um ser consciente, activo e pensante. E isto, por sua vez, faz com que o *primeiro*

*beijo da filosofia seja a própria acção originária do Eu*¹⁸⁰. Pois *com o beijo da filosofia o Eu tem a sua origem enquanto tal*; e antes disso, envolto na ilusão do seu próprio espírito, desconhecendo que é por essência um ser de contrários, ele vive na ignorância da sua destinação, em livre união com o mundo.

Assim – e para resumir o que acabei de dizer –, a origem do Eu dá-se na acção originária, entre a inconsciente actividade originária e a consciente reflexão de si; a origem, dir-se-ia, divide dois mundos opostos, o do Eu puro e o do Eu empírico, o de idealidade e realidade, e se por um lado é ela que inaugura a resistência na vida do Eu (a necessidade dos contrários, a necessidade da filosofia), por outro, ela é também o último resquício de um plano que nada sabe de si, que não conhece, não reflecte, antes apenas sente. Isto, aliás, é antes de mais o perfeito correspondente do que é para Novalis, nos *Fichte-Studien*, a própria consciência do Eu, a saber, um «Ser fora do Ser no Ser»¹⁸¹. Pois antes de ser Eu, diz Novalis, ele é Ser; e só fora do Ser, só rompendo com a união do Ser consigo próprio, em que o Eu está como que em *gérmen*, o Eu vem a ser Eu – e isso, vem a sê-lo com o primeiro, e porém último acto de amor-próprio: com o beijo, com que sela esse pacto com o Ser, e ao qual sempre tem de retornar, enquanto «Ser fora do Ser *no Ser*» (it. meus) que é. Ora, porque tem ele de retornar a si? Porque, enquanto tal, a história da existência do Eu, assim vista, é *apenas parte, um plano do círculo da sua compreensão*; um plano que, como em qualquer círculo, tem ligação, vem de e volta a ir, para sempre, para um outro ponto do hemisfério: *o seu antípoda ideal* – pois assim o determina o campo circular da auto-compreensão do Eu. E portanto, vê-se já, o que o Eu perdeu ao se cindir consigo próprio, com o primeiro acto de filosofia, não foi apenas a sua união consigo próprio, em detrimento de uma vida real de contrários; o Eu perdeu, para Novalis como para outros seus contemporâneos leitores de Fichte, uma sua unidade originária, *uma idade áurea, a idade de ouro do Eu*; o que, diga-se, faz da filosofia, para Novalis e não só, a causa da perda de uma unidade originária do Eu, a quebra do Ser, o fim da unidade áurea do ser humano, etc.; mas porque justamente ele tinha de a perder – *e daí, desde logo, toda a necessidade da filosofia* –, então cabe-lhe a ele encetar, também mediante a própria filosofia, um caminho para a recuperar, e o que o espera nesse antípoda ideal, no fim desse percurso,

¹⁸⁰ «A decisão de filosofar é uma exigência ao Eu real, para que ele venha a si, desperte e se torne espírito.» (NS, II: 320)).

¹⁸¹ «Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn.» (NS, II: 10)

não pode senão ser, uma vez mais, a sua união originária com o mundo, na sua consumação.

E por tudo isto, pode-se afirmar por certo: na sua *realidade*, a acção originária, esse sentimento último e reflexão primeira, corta com um estado por certo inconsciente, mas uno consigo próprio, contrário, pois, àquele que nasce com a sua disrupção, e de onde nasce a filosofia; pois com esta cisão *nasce a filosofia do homem*, no beijo, e essa filosofia do homem é ela própria, na sua realidade, uma filosofia de contrários. Mas, ao mesmo tempo, se, como Novalis, virmos no referido antípoda ideal da questão apenas um de *dois pontos extremos* de uma questão que é *circular* – o que temos de fazer –, então é de pensar que, para Novalis, *a própria realidade da filosofia não abre senão outra vez para... a sua idealidade*, que está por todo o lado em que a realidade não está, mas também nela, que por certo lhe concede a sua realidade, mas que desde logo tem de a orientar no seu percurso, justamente instando dela que recupere o que por si perdeu, a dita idade áurea do Eu. E aqui se funda, para Novalis, não só *a necessidade da origem da filosofia, como a necessidade de a filosofia reconstituir essa mesma origem*, como seu fim essencial. E portanto, para Novalis, *realmente tomada*, a reflexão abre para todo um novo mundo de realidade; mas ao fazê-lo, a reflexão fá-lo apenas para tender para o antípoda do seu nascer – pois este é o seu único horizonte, o mais que natural, o *necessário* desfecho do seu curso. Isto é, a filosofia abre para «um novo mundo» (id.: 329); mas, obedecendo à circularidade, este tem já de tender para o pólo ideal da união/desunião entre sentimento e reflexão, o pólo da sua consumação e da consumação do Eu – no fundo, e passo a expressão de Novalis, para *um mundo antigo*. E portanto, para Novalis, *é necessário que a acção originária cinda, mas é também necessário que o Eu volte a unir*; isto é, a filosofia abre para um novo mundo de contrários, mas também e ao mesmo tempo para a necessidade de ter de *reunir* esses contrários, de recuperar um mundo prévio, e portanto de readquirir o pólo ideal da união entre estes contrários, e de um estado prévio à acção originária; e assim sendo, se pensarmos que, devido à sua já íntima união, tudo o que dizemos da filosofia se aplica também ao Eu, e é ele próprio, e que portanto *a filosofia não só é parte integrante do mesmo, como é interveniente directa no possível alcance do Eu dos dois pólos principais do mesmo*; – então, o que isto significa é que, por um lado, tem de se notar desde já que a acção originária não é *apenas e só* a origem real do Eu, antes parece acarretar já outras responsabilidades menos subjectivas, e mais referentes ao seu fim, ou à sua destinação; e por outro, que o próprio beijo da filosofia terá de assumir não só nessa mesma origem,

mas em todo o percurso, um papel no mínimo *influyente* em relação ao Eu – isto, *se é que não é ele próprio a impor ao homem esta mesma determinação*.

Por fim, e tomando em consideração o que se disse, pergunta-se pois: o que significa para Novalis esta identificação do primeiro beijo com a acção originária, e de que modo pode essa identificação, acima como o que dela releva, ser considerado *necessário*?

Por certo, ela é antes de mais *a prova consumada de uma ligação real entre filosofia e Eu*; pois ela é uma finíssima oscilação, um efémero piscar de olhos entre a imensurável actividade originária do Eu, em que o Eu nada sabe de si, em que não tem consciência de si, numa palavra, em que não é ainda Eu, e todo o seu percurso de reflexão, que ele faz enquanto um ser de contrários; e o mesmo sucede com a filosofia.

Mas mais do que isso, *ela é também, como o próprio beijo, instantânea ligação entre princípio e fim, possibilidade e necessidade, realidade e idealidade da filosofia*. Pois *o beijo é um instante*; e portanto a filosofia, enquanto instante e enquanto acção originária, é também tanto o primeiro do Eu, como também um *último*: o primeiro, porque *realmente visto*, ele ocorre apenas para que, logo após os lábios do Eu se cindirem consigo mesmo, o sentimento dar preponderância à reflexão, o Eu sentir o apelo do ideal e se reconhecer como um ser de contrários, destinado a suprimi-los da melhor forma que possa, mediante a filosofia; e o último, porque também *idealmente visto*, este instante é o último da união áurea do Eu consigo próprio, a mesma que sempre voltará a lançar ao Eu e à filosofia o referido apelo, e que os fará procurar a reunião perdida dos contrários. Pois, com efeito, o último momento do sentimento tem de ceder lugar à primeira reflexão, com a filosofia; e aqui está toda a *necessidade do beijo da filosofia*; pois último que é último, tem de dar lugar a um primeiro, e é por certo *necessário* que, se é que os dois componentes essenciais do Eu haviam de contactar, se é que o Eu havia de vir a ser não apenas ideal, mas também real, sentimento e reflexão *tivessem* de dar origem ao Eu, e à filosofia – tão certo, aliás, como estes primeiros terem de der também eles azo a nova sequência, até um outro último, no ideal, e é justamente isso que faz com que a filosofia nasça realmente em direcção ao ideal. E portanto, se a reflexão é a *realidade* da filosofia (tal como o é a do Eu), e o sentimento sua idealidade, então quando o primeiro beijo se dá, quando se dá o primeiro contacto, o primeiro afecto do Eu consigo próprio, esse é em si próprio *o instante da*

possibilidade da filosofia e do Eu¹⁸², e este instante, realmente visto, é a primeira possibilitação da necessária realidade de si própria e da do Eu. Numa palavra, dir-se-ia com Novalis – e até aqui, não sem um tom fichteano –, *a possibilidade da filosofia é também já a sua necessidade*,¹⁸³ e por isso, o instante do beijo da filosofia, o jogo dos contrários, é tão necessário para o Eu, quanto sem ele, o Eu não seria Eu. E é essa a razão por que, na sua mais íntima origem – na sua possibilidade –, a filosofia é também para Novalis um sentimento, e com este sentimento nasce o Eu para a reflexão, após o que também ela nasce, se realiza e humaniza, e tem de assumir as rédeas da busca pela unidade perdida.¹⁸⁴

¹⁸² «<A possibilidade de toda a filosofia repousa em que – a inteligência, mediante auto-comoção, se dê um movimento auto-conforme à lei – isto é, uma forma própria da actividade (...)>» («<Die Möglichkeit aller Philosophie beruht darauf – dass sich die Intelligenz durch Selbstberührung eine Selbstgesetzmäßige Bewegung – d. i. eine eigne Form der Thätigkeit, giebt (...)>» (NS, II: 320)).

¹⁸³ Exemplos desta mesma dupla *necessidade da filosofia*, e de como esta é já a sua *possibilidade*, não são exclusivos de Novalis. Algo similar, por exemplo, diria o jovem Hölderlin, quando, crê-se, já em 1795, entre os trabalhos para o seu *Hyperion*, e também influenciado pela filosofia de Fichte, diz num fragmento intitulado «Die Vorletzte Fassung» que «A unidade ditosa, o Ser, no sentido único da palavra, está para nós perdida» (StA, III: 249), atalhando porém logo após: «mas tínhamos de o perder, se é que devemos aspirar a ele, ou alcançá-lo.» (id.) Esta concepção de uma (duplamente necessária) perda da unidade originária do Ser, aliás, encontra fundamento num outro fragmento de Hölderlin simultâneo a este, a saber, «Urteil und Sein», de 1795, onde se diz que «*Ser* – exprime a ligação do sujeito e do objecto. Onde sujeito e objecto estiverem simplesmente, não apenas parcialmente unidos, isto é, unidos de tal modo que nenhuma divisão possa ser empreendida sem ferir a essência daquele que deve vir a ser separado, aí e em nenhum outro lugar se pode falar *simplesmente* de um *Ser*, como é o caso na intuição intelectual.» (StA, IV: 226), mas que, ao contrário, o juízo, isto é, o primeiro pensar, a filosofia, opera uma cisão nesta unidade, e a perde para sempre: «*Juízo*. é, no seu sentido mais elevado e rigoroso, a separação original do objecto e do sujeito intimamente unidos na intuição intelectual, aquela separação que primeiro torna possíveis objecto e sujeito, a divisão original.» (id.) A «acção originária» («*Urhandlung*») de Novalis muito se assemelha, por isso, à «divisão/juízo originários» («*Urtheilung*») de Hölderlin; e sobre isto diz Novalis: «*Seyn überhaupt ist nichts als (...) – Schweben zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunct des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Obj[ect] und Subject sind durch ihn, nicht er d[urch] sie.*» (NS, II: 177)

¹⁸⁴ Outras versões disto mesmo surgem não só em Novalis, mas também em Schelling e Hegel. Assim, diz *Schelling* em «Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur», de 1797: «Previamente [à filosofia], os homens viviam num estado de natureza (...). Então, o homem era ainda uno consigo mesmo e com o mundo que o rodeava.» (AS, I: 250), e, por isso, diz, «como é possível um mundo fora de nós, uma natureza e com ela experiência, essa questão devemos-la à filosofia, ou antes, com esta pergunta nasceu a filosofia» (id.). E logo após aduz: «Mal o homem se põe em contradição com o mundo exterior (...), dá-se o primeiro passo para a filosofia. Com esta separação começa pela primeira vez a especulação; de agora em diante, ele separa aquilo que a natureza unira para sempre, separa o objecto da intuição, o conceito da imagem, por fim (na medida em que se torna o seu próprio objecto), separa-se a si mesmo de si mesmo.» (ibid.: 251). E, por sua parte, também *Hegel* diz isto mesmo no seu *Differenzschrift*, de 1801, e logo num capítulo muito corroborativo da tese de Novalis, intitulado «A carência da filosofia» (HeW, II: 20), e refere-se aí a uma «harmonia dilacerada» (id.), uma «cisão (...) da qual surge o sistema» (ibid.), de uma «suprema separação» (ibid.: 22) entre «contrários tornados fixos» (ibid.: 21), «a subjectividade e a objectividade tornadas fixas» (ibid.: 22).

1.3. Carência da origem da filosofia

As anteriores palavras sobre a real *necessidade da filosofia* – que, segundo Novalis, *Fichte fundou*¹⁸⁵ –, bastariam já para se compreender a importância desta para Novalis. Pois a origem da filosofia é um beijo entre a *possibilidade (ou idealidade)* da filosofia, *o sentimento de si próprio do Eu*, e a *necessidade (ou realidade)* deste Eu, onde recaem a consciência do Eu, a liberdade, a sua linguagem, isto é, a sua filosofia individual propriamente dita – *a reflexão de si próprio do Eu*. E portanto, por aqui se deixa adivinhar, por um lado, o disruptor, mas também promotor papel que a filosofia desempenha no nascer do Eu, enquanto acção originária, na primeira reflexão de si (isto, num enfoque ideal-real), e por outro, o promotor, mas também disruptor papel que ela desempenha na tarefa de reunião entre sentimento e reflexão, contrários no Eu e seus constituintes essenciais (isto, num enfoque real-ideal).

Creio, porém – como o venho reiterando –, que isto pode explicar um certo nível de compreensão da ligação entre filosofia e Eu que muito une Novalis aos jovens idealistas do seu tempo; mas que, para além deste, Novalis reconhece ainda um último, mais profundo nível de compreensão do problema, que de certo modo o distingue dos demais, segundo o qual *o beijo, a origem da filosofia represente aqui algo mais do que mera necessidade para o Eu e para o percurso da sua auto-compreensão*.

Para designar esta ulterior importância da filosofia para o Eu, Novalis designa este singular carácter do beijo da filosofia como *uma carência* – por certo, contrapondo-a à ideia de *filosofia como necessidade*, em Fichte. A ocorrência surge nos *Fichte-Studien*, e é expressa mediante as seguintes palavras:

«A reflexão descobre a *carência de uma filosofia*, ou de uma conexão pensada e sistemática entre pensar e sentir – pois ela está no sentimento.» it meus (NS, II: 20)¹⁸⁶

Isto é, diz Novalis, há por certo uma *necessidade da filosofia*; mas para além disso, há ainda *uma carência da (origem da) filosofia*, e portanto, para além de necessidade, tem de ser também *carência* que a filosofia nasça e intervenha, aja, influa, mediante a reflexão, sobre a auto-compreensão do Eu.

¹⁸⁵ «Kant fundou a possibilidade, Reinhold a realidade, Fichte a necessidade da filosofia.» («Kant hat die Möglichkeit, Reinhold die Wirklichkeit, Fichte die Nothwendigkeit der Philosophie begründet» (NS, II: 49)).

¹⁸⁶ «Die Reflexion findet das Bedürfniß einer Philosophie, oder eines gedachten, systematischen Zusammenhangs zwischen Denken und Fühlen – denn es ist im Gefühl.»

Ora, necessidade e carência são por certo sentimentos análogos; e portanto, diria com Novalis, a carência da filosofia tem por certo também um fundamento real, e este é o seu fundamento de necessidade. Mas, sendo análogos, *carência e necessidade têm porém diferentes intensidades, diferentes fundamentos; e por conseguinte, a carência da filosofia tem ainda um fundamento ideal, mais profundo e forte do que o anterior*, que mais nos interessa, a nós e a Novalis, e no qual se *discerne um sentido mais oculto dessa sua origem, e o efeito deste sentido secreto sobre a reflexão do Eu*.

Assim, a filosofia testemunha com efeito sentimento e reflexão. Pois, vista por um prisma real, ao cumprir a sua destinação, a filosofia arranca o Eu à inactividade de si próprio, ao sentimento, lançando-o para todo um novo mundo de reflexão – e tem aí o seu fundamento de necessidade. Sim, pois é por certo *necessidade* da filosofia que ela interrompa a vida harmoniosa e pacata do ser consigo próprio; e que, dir-se-ia não sem um tom kantiano, ela seja o agulhão da vida do Eu, incentivando-o à actividade e impedindo que ele viva como os Arcádios, eternamente apascentando os seus rebanhos. É aliás isso o que marca a individualidade do homem, e o seu percurso futuro; pois isso é um natural efeito do impulso para o Eu, e é destinação do Eu ser um ser de filosofia, um ser que pensa – e tudo isto é *necessidade da origem da filosofia*.

Mas também *idealmente* vista a questão – isto é, vista não só pelo prisma da acção originária, mas também pelo do pólo de consumação ideal –, ao nascer, e ao quebrar necessariamente com a sua unidade originária do Eu, a filosofia desde logo sente um irresistível, e por certo não menos necessário apelo ideal que a dirige para o ponto antípoda da acção originária, o da sua consumação, e que por conseguinte é *contrário ao da sua primeira acção*. Pois se esta acção consistiu na primeira reflexão do Eu, e no surgimento deste – e portanto, na necessidade da origem deste, na quebra da unidade –, já esse apelo consiste numa *necessidade de outra índole*, a saber, a de *atenuar os contrários que ela própria criou*, a de, dir-se-ia, inverter o percurso que ela própria encetou, tendendo para a sua consumação, e portanto tentar recuperar a origem perdida, corrigindo, retractando-se pelo seu próprio acto.

Ora, o que isto significa é que, à necessidade de a filosofia nascer com o Eu, sobrepõe-se já como que uma *contra-necessidade*, ou uma *necessidade mais necessária do que a própria necessidade*, que insta da filosofia que anule toda a ocorrência, a saber, a *carência de inverter o nascimento do Eu*, e se não anular, pelo menos abarcar a necessidade disso mesmo. Isto é, o Eu nasce por certo necessariamente com a filosofia; mas esse nascimento do Eu mediante a filosofia *não é de todo sem dolo para ambos*, e

isso está em que, na filosofia, o homem, para ser Eu, age, reflecte – e quando o faz, perde para sempre a união que era a sua, e que agora faz dele o ser de contrários que é – o que faz com que a tarefa da filosofia seja justamente procurar inverter a perda dessa unidade áurea, procurar reconstituí-la, mediante si própria, mediante a reflexão, e nisso tentando ressarcir o Eu pela perda que ela própria lhe causou – e tudo isto só é assim, *porque sendo necessidade o Eu nascer cindindo-se, é contra-necessidade que ele viva tentando reunir-se.*

Assim, dito isto numa palavra, *a filosofia rompe com a união áurea do homem consigo próprio* – e com *esse beijo*, ela sela com ele um pacto, mediante o qual o homem troca a pacífica união em que vive consigo mesmo por uma existência subjectiva, e rompe com uma fase ou época do espírito humano em que ele é uno com o mundo, em detrimento da reflexão. *Mas nesse momento, também a própria filosofia trava com o Eu um pacto:* e movida pelo apelo ideal, pela referida contra-necessidade, ela tem de trocar a sua inexistência pela sua existência, e pugnar por conduzir a reflexão do Eu até um ponto em que a reflexão volte a ser unidade do Ser, e portanto desapareça, e se torne mera memória do curso do Eu.¹⁸⁷ E por conseguinte conclui-se: *se realmente tomada*, essa cisão é já a sua própria origem, ou a transição entre a sua possibilidade e a sua realidade (e aqui não parece haver carência que não a anterior necessidade, a saber, de ser a filosofia a testemunhar os contrários e, de seguida, a cindi-los), já *idealmente tomada* – isto é, na perspectiva de uma filosofia individual que se eleve à mais universal e ideal condição de *filosofia da filosofia*, *este rompimento, ou duplo pacto, não pode ser tido apenas por uma disrupção.* Pois assim vista a questão, mais do que uma disrupção, o que o nascimento da filosofia assim engendra é uma imediata experiência de falta, um *sentimento de perda* ou, mais do que isso, *o sentimento de uma unidade perdida*, muito para além da mera necessidade de ter de romper com a unidade, *antes já focada na carência de a reaver.* E por conseguinte, ao ser *realmente* considerada, *a filosofia é sempre, e não pode deixar de ser uma necessidade na reflexão;* pois se o último sentimento tem de dar lugar à primeira reflexão, e se a filosofia nasce justamente para dividir esses dois, então é necessário que ela nasça *na reflexão*, e que tenha de se inverter, de cumprir a sua destinação *na reflexão.* Mas *também idealmente* considerada,

¹⁸⁷ Por outras palavras, dir-se-ia pois que a filosofia já nasce marcada com a destinação de inverter o evento do seu próprio nascimento. No dizer de Schelling: «Ela parte daquela separação originária para, mediante liberdade, unir de novo aquilo que no espírito humano estava originária e necessariamente unido, isto é, para suprimir aquela separação para sempre» (AS, I: 252); ou, no dizer de Hegel: «Suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão. (...) [A] totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema perfeição.» (HeW, II: 21-22)

isto é, considerada também na perspectiva do apelo ideal que é lançado à filosofia, é sobretudo *carência* que a filosofia acate esse chamamento – e se ela o discerne, é justamente porque ela nasce da falta, da ausência, da fragmentação consigo própria, e portanto tem de acatar isto como um mais que necessário complemento, como a sua verdadeira destinação¹⁸⁸. E ao assim sentir a perda, e saber-se a causa de tudo isto, e perceber que tem de o corrigir, *a filosofia divisa a sua culpa no processo, e pugna por a expiar* – e essa mistura de sentimentos mais próprios, essa singular conjugação de experiências mais íntimas do Eu consigo próprio, no seu conhecimento de si próprio, isso é para Novalis *a própria humanidade do Eu*, a própria humanização da filosofia e último elo na ligação entre estes, e é isto que, para Novalis, faz com que a reflexão «descubra a carência de uma filosofia» (NS, II: 20) - agora *no sentimento*.

Por fim, conclui-se, para Novalis a carência da filosofia não se esgota na sua posição preponderante entre sentimento e reflexão, nem sequer na sua acção divisória entre ambos (na necessidade), e portanto ela tão-pouco está apenas em *ser ela própria que aparta o Eu real – o de si próprio, propriamente filosófico, reflexivo, etc. – e o Eu ideal, ou, numa palavra, em ser ela que cinde o Eu consigo próprio*. Bem pelo contrário, a carência da filosofia está em que ela cinde o Eu consigo próprio para, *no apelo, o fazer sentir singularmente essa perda, e ele pugnar por recuperá-la: ela cinde o Ser para que, fora do Ser, o Eu possa voltar ao Ser pela sua própria aspiração a este, ele próprio mudado pela quebra do Ser e pela luta em prol da reunião deste, e também o Ser diferente em razão destas*. Isto é, a filosofia, sabendo-se em posse do mérito, mas também da culpa, do ganho, mas também da perda trazida pela sua acção, cria o Eu (necessidade) apenas para conduzir a compreensão de si próprio do Eu para a inevitabilidade de uma sua consumação ideal, mediante a própria filosofia, e isso pela reconquista da origem perdida. Pois a necessidade é da ordem do ter de ser, mas a carência é da ordem do dever ser¹⁸⁹, e portanto, mais do que a filosofia cindir o Eu, e depois conduzi-lo a recuperar a união perdida – o que é necessário –, diria com Novalis que a filosofia cinde o Eu *justamente e apenas para que* o Eu possa tentar reaver a unidade perdida, e sentir que isso mesmo é o que nele é propriamente humano. E por

¹⁸⁸ Veja-se a este respeito palavras de Schelling, uma vez mais extraídas de «Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur», de 1797: «A filosofia tem de pressupor aquela separação originária, pois sem ela não teríamos nenhuma carência de filosofar.» (AS, I: 252); e de Hegel, também no *Differenschrift*, de 1801: «Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens, e os contrários perderam a sua referência viva e reciprocidade e ganham autonomia, nasce a carência da filosofia.» (HeW, II: 22).

¹⁸⁹ Poder-se-ia dizer, pois – e para usar a classificação de Novalis presente na nossa nota 24 –, que se Fichte funda a *necessidade* da filosofia, então Novalis funda a *carência* da filosofia.

isso, a verdadeira carência da filosofia está em que, mediante ela, o Eu se perca da unidade do ser, e tudo isso apenas para que ele possa, de uma maneira aparentemente paradoxal, mas intimamente humana, aspirar à sua reunião com esta unidade; no fundo, para que, fazendo-o passar pela perda, a carência o possa também acompanhar na suplantação desta perda, ou para que, privando o Eu de algo, ela possa fazer da restituição disso um novo, nunca antes percorrido trilho da subjectividade. De outro modo, concluiria Hölderlin,

Não teríamos [...] qualquer pressentimento daquela paz infinita, daquele Ser, no sentido único da palavra; não aspiraríamos a unir-nos à natureza; não pensaríamos e não agiríamos, não existiria rigorosamente nada (para nós), nós próprios não seríamos (para nós) nada, se aquela união infinita, aquele Ser, no sentido único da palavra, não nos fosse presente. (StA, III: 250)¹⁹⁰

2. Sobre o fundamento, ou a possível impossibilidade da filosofia. O conceito de aproximação infinita e suas repercussões na questão de uma filosofia por princípios

2.1 A filosofia enquanto singular modo de pensar o fundamento absoluto

Abordada que está a importante questão da origem ou carência da filosofia em Novalis, passamos à questão da visão do poeta sobre o *procedimento em geral da filosofia*; e, para o fazermos, partimos de dois fundamentos acima adquiridos: um,

¹⁹⁰ «Wir hätten auch keine Ahndung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Sein, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts (für uns), wir wären selbst nichts (für uns), wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Sein, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre.» Compare-se estas palavras com estas outras, também de Hölderlin, na «Metrische Fassung» de *Hyperion*: «Sentimos agora com pungência a limitação do nosso ser, enquanto a força entorpecida, já impaciente, resiste aos seus grilhões; e porém, há algo em nós que antes prefere conservar estes grilhões, pois se o divino em nós não fosse limitado por uma qualquer resistência, não saberíamos de algo que nos fosse exterior, e tão-pouco de nós próprios, e não saber nada de si próprio, não se sentir e ser aniquilado é para nós o mesmo.» (StA, III: 204)

segundo o qual a filosofia é um *mal necessário*, pois ela cinde a unidade do Ser, mas cinde-o para que o Eu, mediante a própria filosofia, possa aspirar a readquiri-lo; e outro segundo o qual, para além de uma necessidade, há uma carência da origem da filosofia, pois que sem esta carência o Eu não sentiria essa perda, nem a buscaria enquanto tal, e como tal tão-pouco a filosofia saberia por que razão buscava algo que ela própria perdera.

Ora, não é difícil perceber que nestas premissas está em jogo não só o procedimento da filosofia, mas também o alcance desta enquanto discurso humano, na busca por recuperar a unidade perdida – dir-se-ia até, aqui se joga com a destinação não só da filosofia, mas também do próprio Eu. E por conseguinte, são várias as perguntas que nos assaltam, e que têm de ser aqui respondidas, a saber: então a que aspira a filosofia? Qual o carácter da sua aspiração, e em que medida isso torna a aspiração possível ou impossível? Ou, por fim, *em que medida influi esta possibilidade ou impossibilidade sobre a humanidade do homem, e a capacidade da filosofia de se retractar pelo mal que ela própria causou?* Isto é, é a filosofia apenas um mal necessário, ou pode ela ser também um *bem necessário*?

Ora, estas são perguntas que muito ocuparam espíritos inquiridores como o de Novalis. Pois, ao inquirir o alcance da filosofia como discurso do pensar humano, estas questões pretendem saber *como a filosofia procede com o seu exterior*, e em que medida esse procedimento pode determinar uma possível relação da filosofia com um fim último, absoluto (o da reunião do Eu com a sua unidade). Assim, elas indagam pela *relação sensível da filosofia com o todo das coisas, com o mundo, e, claro está, com a possibilidade intelectual de a filosofia abarcar o mundo sob a forma de um todo sistemático*; numa palavra, *a relação da filosofia com o absoluto*. E portanto, o que está aqui em causa são duas coisas: por um lado, a filosofia como um *sentimento* que, para Novalis, «carece sempre de algo dado» («bedarf allemal etwas Gegebenes» (NS, II: 18)), mas que, ao obter isso, «ist Form (ibid.)», é sistema; pois «Os limites do sentimento são os limites da filosofia» («Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie» (ibid.)), e como tal a filosofia surge aqui como mediadora entre o Eu e o mundo, e o próprio sistema como resultado natural dessa tessitura de ínfimas relações, conexões ou conhecimentos que se estabelecem entre ambos. Mas também, por outro, a filosofia como *um sentimento que não se pode sentir a si próprio*¹⁹¹, e que por isso

¹⁹¹ «Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen (...)».

precisa de ser *reflexão*, de se reflectir no mundo e assim sair de si próprio, ser incitado pelo mundo («Isto só se deixa considerar na reflexão – o espírito do sentimento exterioriza-se aí» (ibid.)¹⁹²) e aspirar ao absoluto. Por isso é que a filosofia é «real/ e ideal a um tempo,/ como a acção originária» («*real/ und ideal zugleich,/ wie die Urhandlung*» (ibid.)), e por isso é que tem de haver uma íntima, e por isso *muito singular* ligação entre a existência e a inexistência da filosofia, o seu interior (a sua história, a sua utilidade e a sua fraqueza) e o mundo: o que significa que se queremos compreender a *singularidade* do procedimento da filosofia, isso pressuporá tomarmos o todo do círculo da auto-compreensão do Eu, e percebermos que o Eu, tal como o círculo, *dependem tão exclusivamente da índole da sua origem, como do cariz da sua possível ou impossível consumação* absoluta (ou não fossem estas duas uma só); o que, creio, bastaria por si só para se começar a explicar a relação que isto tem com o alcance do pensamento do homem, com a ligação deste alcance com a supressão dos contrários ou com a ligação disto com o seu possível aventar do ideal.

Por conseguinte, pergunto: *em que medida é a filosofia um singular modo de (pensar da) humanidade?*

A isto, responde Novalis com a referida *chave do absoluto*: a filosofia é um singular modo de pensar, um «modo próprio de pensar» («*eine eigne Art von Denken*» (ibid.: 180)), e isso porque o filosofar é o aspirar, *o sentir e o reflectir sobre um fundamento*: «Ao filosofar, está-lhe pois como fundamento uma aspiração ao pensar de um fundamento» (ibid.).¹⁹³ Sim, pois para Novalis «Toda a explicação tem de partir de um facto» («*Alle Erklärung muss von einer Thatsache anfangen*» (ibid.: 176)), e, acrescentamos nós, porque a filosofia não é mais do que um processo, ela tem *não só de começar, mas também de acabar num facto*: «Por conseguinte, todo o filosofar tem de terminar num fundamento absoluto» («*Alles Filosofiren muss also bey einem absoluten Grunde endigen*» (ibid.)). Isto é, para Novalis, toda a filosofia, toda a explicação do Eu parte de um facto, e termina em outro facto, e *ambos* os factos – não apenas um, nem apenas outro – são *o seu fundamento, e a percepção deste fundamento o seu absoluto*. Pois não mais se lida aqui com causa e consequência – e, convenhamos, há muito que tentamos deixar cair por terra um antes e um depois da filosofia; quando nasce, a filosofia sente já uma íntima conexão com a sua própria consumação, e assim lhe seja dado alcançá-la pela reflexão do homem, e outra coisa ela não veria senão que essa

¹⁹² «Es lässt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus.»

¹⁹³ «Dem Filosofiren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde.»

consumação é íntima conexão à origem; e por isso, não pode admirar que Novalis aduza que «fundamento» é aqui entendido não como causa, ou como consequência última, mas antes como «qualidade interna – conexão com o todo» («innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen» (ibid.)); pois a íntima conexão da filosofia com o todo, *o que a filosofia é, e o que ela não é*, fora de si, na outra metade do círculo, é o seu fim primeiro e último, isso é ela própria, ou mais propriamente a sua «qualidade interior»; e a sua «qualidade interior» reside, pois, em estar esta em íntima conexão com o todo, que é também o seu âmbito.

Ora, o problema da relação entre filosofia e absoluto inicia-se justamente aí: quando consideramos *a índole da íntima conexão da filosofia com o todo, ou seja, a singular qualidade que a filosofia aí adquire*. Pois, como se viu, a filosofia parte para Novalis de um *facto*, a saber, a *divisão originária*, ou *acção originária*: a cisão entre sujeito e objecto, ou a formação dos contrários que pautarão a vida e a filosofia do Eu; e portanto, se esse primeiro fundamento está no encontro real entre sentimento e reflexão, então é fim da aspiração reflexiva do Eu alcançar um último fundamento, complementar em relação ao primeiro, e esse último fundamento projecta-se diante do Eu, e tem de estar no encontro ideal entre sentimento e reflexão; e porque este fundamento é posterior em relação ao Eu que nasce, *porque ele culmina um processo de afastamento em relação à origem*, ele tem de se lhe afigurar como o fruto da aspiração à reunião de sujeito e objecto, do Eu consigo próprio; aliás, o fundamento prefigura-se ao sujeito *essa mesma reunião*, e para ele dirige o Eu e a filosofia a sua exclusiva visão. Mas, em contrapartida, vimos anteriormente que este fundamento *não é apenas posterior ao Eu, não é apenas posterior à filosofia; ele é-lhes também anterior, na medida em que ele os precede* (daí que, para Novalis, anterior ou posterior sejam relativos); ou antes, *esse fundamento é o Eu e a filosofia*, pois se ele é o dealbar de ambos, então ele tem de reaparecer – ou talvez nunca desaparecer – da acção, do percurso destes. E portanto, há que partir da assumpção de que esses *fundamentos*, esses *facto primeiro e último são para a filosofia um único facto*, e que este facto único nada tem de progressivo ou retroactivo: pois o fundamento a que a filosofia aspira, ele é-lhe presente tanto na reunião dos contrários, na reposição da unidade – no além de si –, como na própria união dos contrários que a filosofia cindiu – no aquém de si; pois, vimo-lo já, a filosofia nasceu para remediar o seu próprio nascimento, e o seu próprio nascimento faz com que ela tenha de ser esse elixir; e por isso, *quanto mais a filosofia progride na compreensão do mundo, quanto mais ela se aproxima de uma total compreensão de si e do Eu*,

porém, tanto mais ela regride em si, e se afasta dessa compreensão. Ou, por outras palavras, quanto mais ela sai para o mundo, quanto mais além de si ela está, no fora de si do Ser – e ao sair ela afasta-se da sua terrível, nefasta origem –, tanto mais ela se embrenha aquém de si, no Ser, e se fecha ao mundo, e tanto mais ela se vê confrontada com este seu angustiante destino, e é ela própria a causa dele.

Ora, isto poderia funcionar, para o Eu, como *um primeiro modo de compreensão do absoluto*: a saber, que *origem e consumação estão de tal modo unidas; e que o Eu e a sua filosofia estão tão intimamente ligados a essa profunda união entre origem e consumação, que cada passo na direcção de uma não é senão um passo na direcção da outra*. Pois que origem e consumação sejam no fundo uma só, isso é já razão para que o Eu sempre progrida simultaneamente *em direcção a ambas*, a despeito do curso que tomar entre elas. Mas que, como vimos, origem e consumação sejam uma só, mas assim apartadas por acção da filosofia, e, por isso, do nascer do Eu, e que logo a filosofia tenha de aspirar a reagregar ambas; e que, ao fazê-lo, cada passo seu não seja senão, por isso, reaproximação à origem, mas também afastamento em relação a esta – *e que isso assim tenha de ser, é uma muito mais profunda, muito mais fundamental razão para que o Eu progrida em direcção a ambas: no fundo, é uma carência, e não apenas uma necessidade da filosofia*. A união de ambas estas razões explica, pois, toda a singular «qualidade interior» da filosofia, a saber: que ela progrida negativamente em busca de um fundamento, e que, por isso, esse fundamento se lhe torne tanto mais próximo, quanto mais distante está (a possibilidade da filosofia, segundo Novalis). Aliás, para Novalis e não só, este será o grande privilégio, mas também a grande limitação da filosofia; a grande empresa, mas também a grande restrição à humanidade do Eu.

Mas, para além destas razões, há um *outro, mais importante, porque mais profundo modo de compreender o absoluto* em Novalis. Sim, pois estas razões explicam como a filosofia progride; mas, sobretudo em relação a Fichte, elas não se dissociariam tanto do Professor de Jena que pudessem ser consideradas contrárias a este, ou que pudessem assinalar a individualidade teórica de Novalis; e portanto, só perguntando qual a principal tendência desta singularidade, isto é, só perguntando acerca do efeito deste tão singular progresso sobre toda a destinação, toda a empresa da filosofia, podemos verdadeiramente compreender o seu alcance, e o seu possível contributo na medição do homem em relação ao absoluto.

Assim, se quiséssemos agora justapor as teorias de aluno e Professor, e se quiséssemos atender apenas ao procedimento da filosofia em si nesta sua primeira

relação com o absoluto, teríamos de admitir porém que também a filosofia de Fichte, como a de Novalis, regride quando progride, e vice-versa; e que ao parecer aproximar-se, ela afasta-se. Pois também em Fichte, como em Novalis, a filosofia cumpre um desígnio, e o seu desígnio está já selado antes mesmo de ela nascer, ou então é mais explicitamente traçado aquando do seu nascimento; e esse desígnio é o de comprovar retroactivamente o princípio absoluto que com ela e o Eu nasce; e portanto, o que isto significa é que embora Fichte não veja na filosofia um mal necessário, mas sim um bem necessário, e embora Novalis e a sua geração vejam na filosofia um destino diferente do da filosofia de Fichte, todavia, a olho nu, *o procedimento da filosofia de Novalis é até aqui em tudo similar à teoria de Fichte; pois, para Fichte, a filosofia é também aproximação = afastamento, avanço = retrocesso –, e tal como para Novalis, ela progride apenas para regredir.*

Mas há nisto, porém, *uma grande, e dupla diferença, a saber, não só no que marca originariamente a índole singular deste progresso, mas também no que isso mesmo pode significar para o resto do percurso.*

Pois, para Fichte, o procedimento da filosofia avança no recuo, recua no avanço, e tudo no Ser no Ser; o que significa que ao contrário de Novalis, em Fichte *a primeira reflexão não implica nenhuma perda da unidade originária, antes e apenas a infinita confirmação desta*; pois em Fichte a filosofia *não tem uma culpa, não comete um pecado*, antes carece justamente de abandonar a unidade para se lançar na direcção de um conhecimento absoluto, que nunca perdeu, antes apenas esqueceu – e que o sistema absolutamente apodíctico do conhecimento humano se propõe lembrar. Assim, o Eu não reconhece nesta aproximação = afastamento uma limitação, antes justamente *a força da filosofia*, a prova consumada de que a doutrina da ciência mostra o Eu numa eterna presença a si próprio, no infalível círculo de si próprio, do qual ele nunca pode sair (nem avançar, nem regredir), tal como se o Eu nunca tivesse sequer transgredido a unidade originária; e por conseguinte, a doutrina da ciência *é o resultado da total possibilidade do Eu e da sua filosofia*, e tal como é possível aí progredir, é também possível consumir a filosofia no absoluto; e por isso mesmo é que ela não só não tem de se redimir, ou suprimir, como esta sua acção é antes finita (na sua infinitude); pois ela é *sempre* presente a si própria, mas é também sempre infinitamente presente *a si própria* (finitude), e como tal, aquilo que é para Novalis o pólo ideal do Eu, o Eu de Fichte tem-no infinitamente em si próprio, ou, quando muito, este pólo ideal é-lhe dado a priori, e portanto o Eu apenas reconduz tudo para este (ideal é real, avanço é retrocesso).

Mas para Novalis, bem pelo contrário, *a filosofia é Ser fora do Ser no Ser, o que significa que o Eu é por certo exteriorização de si próprio, mas também e sobretudo transgressão da sua unidade originária*. Pois, ao contrário de Fichte, para Novalis, a unidade do Eu consigo próprio foi de facto rompida, e foi-o justamente pela filosofia; e portanto, há de facto – e tinha de haver – um pólo ideal, e esse pólo ideal é o único fim, a única resolução da filosofia; aliás, alcançá-lo, apreendê-lo significa para a filosofia a total e final inversão do mal que ela causou; isso é que faz dela um mal necessário, e é isso também que faz com que a filosofia não progrida senão para recuar: ou antes, é porque progride, porque insiste na progressão – numa palavra, porque a filosofia é possível – que ela mais se reaproxima da inversão, que ela mais perto pressente a unidade perdida.

Mas então, *tudo isto significa algo similar, mas também muito diferente de Fichte*: é que, com efeito, esta reaproximação é reaproximação progressiva (ou regressiva) à sua própria totalidade, ou absoluto; e esta reaproximação tem por próprio que um passo afirmativo da filosofia seja um seu passo negativo, e que com ela o Eu se veja cada vez mais próximo da unidade originária, quanto mais longe está dela: isto é, o absoluto, e o viver na sua senda, tem aqui por intrínseco que quanto mais nos aproximamos dele, mais nos afastamos, e vice-versa; e é esta a sina da filosofia. Mas se o Eu apenas progride no desejo de ser outra vez uno com o Ser (e para Novalis, só o pode ser fora do Ser, pois para o poeta nunca o Eu pode estar realmente presente a si próprio); e se, nesse progresso – como parece agora revelar-se, o Eu está tanto mais perto de readquirir a unidade, quanto mais longe desta está, e isso porque, fora do Eu, uma aproximação à origem do Eu não deixa de constituir um afastamento em relação à própria origem; isto é, se para simplificar uma vez mais a sua relação com o mundo, o Eu tem de progredir nesta senda da sua própria complexificação, então, isso só pode significar que, com respeito à filosofia, *nunca um progresso da filosofia é um verdadeiro progresso, assim como nunca um retrocesso é um verdadeiro retrocesso, pois qualquer um deles é sempre e também o outro, e um anula sempre o outro; e portanto, ao contrário de Fichte, a tarefa da filosofia de recuperar a unidade perdida é para Novalis totalmente impossível, assim como a própria filosofia é impossível a não ser nesta, e apenas nesta, tão angustiante (im-)possibilidade; e, por conseguinte, ao contrário de Fichte, é para Novalis impossível que o Eu possa, em consciência, voltar a comportar em si a totalidade da sua união com o ser, o total conhecimento que estava*

inconscientemente contido nesta suprema ignorância, enfim, o todo do mundo: o absoluto.

Dito isto por outras palavras: *o segundo e mais profundo modo de compreender o absoluto é aqui, para Novalis, que o absoluto é para o Eu e para a filosofia inacessível, impossível; e se o pensamento de Fichte deve a sua singularidade à total possibilidade da filosofia, já no caso de Novalis, o seu sistema deve a sua singularidade justamente à total impossibilidade da filosofia; pois, diria este, a filosofia trilha um trilho impossível de concluir, só possível nesta impossibilidade; e isso porque sempre que a filosofia avança, ela recua no seu erro; sempre que avista o fim da sua consumação, o passo que ela deu, e que lhe permite isso mesmo, é também um passo que implica retornar ao ponto em que ela nasceu, e isso logo faz desaparecer o fim absoluto da sua consumação.*

Por fim, e para responder à questão que colocámos: para Novalis, a filosofia é um singular modo de pensar, pois ela pensa o seu fundamento absoluto; mas porque esse fundamento é composto por dois contrários, e porém um e o mesmo, *esse pensar, em si possível, afigura-se porém impossível*, de onde se conclui que *a singularidade da filosofia está na possibilidade de ela pensar o impossível, a saber, o absoluto do Eu.*

2.2 A filosofia como chama e obstáculo do Eu

Assim, e para regressar às referidas palavras de Novalis, no fragmento 566 dos «Fichte-Studien», dir-se-ia, agora com maior propriedade, que para Novalis a filosofia é um «modo próprio de pensar» (NS, II: 180); ela é *pensar*, pois sempre *pensa um fundamento – e nisso promove-se a si própria*; mas é «*próprio*», pois o fundamento que ela pensa *é o seu*, o que faz com que nela o primeiro e o último fundamento sejam um e o mesmo – e portanto, ela pensa-se a si própria entre origem (fundamento) e fim (fundamento) – *e nisso obsta-se a si própria.*

É este, no fundo, o grande problema, que sempre ressurge porque, assim sendo, a filosofia parece nunca poder sair senão do mesmo local na sua compreensão, e uma sua dimensão sempre parece anular a outra.

Assim, partamos deste problema. Reformulando definitivamente a questão, poder-se-ia dizer que o problema existe porque estão aqui em oposição dois factos aparentemente contraditórios entre aquelas que, para Novalis, são *duas compreensões do absoluto*:

Por um lado, para Novalis, a *única possibilidade da filosofia* está em sempre tentar contornar o seu próprio destino de supressão dos contrários, e reunir o Eu consigo próprio – isto é, está em tornar-se absolutamente linear com o mundo, e com isso também científica, subjacente a um único fundamento (ou princípio absoluto). Isto, aliás, é-lhe tão essencial, quanto o é para os homens tentar contornar as suas limitações humanas, e tentar medir-se pelo absoluto, o divino; e portanto, pensada nesta dimensão da sua destinação, a filosofia é a última *chama do humano*, e parece pelo menos acalantar a esperança do Eu em reaver a unidade originária e absoluta que perdeu – pois a busca pelo absoluto a que se refere Novalis é aqui uma busca por perfeição, por anulação de contrários, por uma total uniformização do Eu – e é esse, no fundo, o «fundamento absoluto» em que, para Novalis, a filosofia tem de terminar:

Toda a ciência tem o seu Deus, que é ao mesmo tempo o seu objectivo. Assim vive na verdade a mecânica do perpetuo mobili (...). Assim a química com o menstruo universali – e a matéria espiritual, ou a pedra filosofal. A fil[osofia] busca um primeiro e único princípio. O matem[ático] [busca] a quadratura do círculo e uma equação principal. O homem – Deus. (NS, II: 530)¹⁹⁴

Mas, *por outro lado*, e porque o fundamento absoluto de que se fala é também o fundamento primeiro da filosofia; porque o que está entre ambos é *a própria filosofia*, e porque cada passo desta na resolução do problema – aproximação ao fundamento absoluto – é um passo no adensamento desse problema – afastamento em relação à origem –, então, todavia, *a única realidade da filosofia* está em que ela nunca se possa aproximar do seu deus – da sua perfeição, da sua absoluta cientificidade, tal como está vedado ao homem equivaler-se ao seu deus. Isto é, *a filosofia tem de perseverar na impossibilidade de si própria*, pois *essa é a sua única possibilidade*, tal como a verdadeira humanidade do Eu está em que ele persevere numa constante atenuação

¹⁹⁴ «Jede Wissenschaft hat ihren Gott, der zugleich ihr Ziel ist. So lebt eigentlich die Mechanik vom Perpetuo mobili (...). So die Chymie mit dem Menstruo universali – und dem geistigen Stoffe, oder dem Stein der Weisen. Die Phil[osophie] sucht ein erstes und einziges Princip. Der Mathem[atiker] die Quadratur des Zirkels und eine Principalgleichung. Der Mensch – Gott.»

destes contrários; pois suprimi-los de vez é que seria inumano! E porém, se assim a virmos, a filosofia antes parece *apagar a chama do humano*, no fundo, apagar-se a si própria, e deixar cair por terra a esperança do homem em reaver a sua unidade originária – o que, porém, apenas parece contradizer o primeiro facto.

Assim, como entender isto? Isto é, como obter algum sentido a partir de tão aparente contradição? Ou, para colocar a pergunta de outro modo: *como pode a filosofia apagar e ao mesmo tempo manter viva a esperança do Eu em se reunir com a sua origem, quando estes prismas são incompatíveis?* E por fim, *que singular modo de pensar da filosofia é este?*

Novalis trata esta contradição, ainda e sempre, no fragmento 566 dos «Fichte-Studien»; embora, numa primeira fase, apenas como um mero sinal, uma sugestão. Segundo o poeta:

(...) todo o filosofar tem de terminar num fundamento absoluto. Se este não fosse dado, se este conceito contivesse uma impossibilidade – então o impulso para filosofar seria uma actividade infinita (...). (NS, II: 180)¹⁹⁵

Em vista de tão centrais palavras, melhor será proceder por partes, tentando reconsiderar o problema na sua mais própria dimensão (neste sub-capítulo), e só depois resolvê-lo (IV. 2.3).

Assim, diz Novalis, *a filosofia*, «modo próprio de pensar», não apenas tem de começar num fundamento absoluto, como *tem também de terminar num fundamento absoluto*; e tanto tem, que dir-se-ia até que a filosofia *só pode* terminar num fundamento absoluto, pois este fundamento é também o da sua origem, e portanto, *se este não lhe fosse dado* – se, aquando do seu nascimento, à filosofia não se anunciasse desde logo o fim último de um rumo que sempre a impele e incentiva –, então, diz Novalis, a filosofia nasceria para rumar aleatoriamente, errando ao sabor da sempre heterogénea e individual reflexão dos homens, e estes, votados a esta, ao sabor da ausência de um rumo – *e a quebra da unidade teria sido em vão*. Mas, diz porém Novalis, esse fim último *é* dado, e a esperança da filosofia é assim acalentada: e portanto, a filosofia não só não progride sem rumo, como, di-lo-ia o próprio Novalis, *a sua destinação é até*

¹⁹⁵ «Alles Philosophiren muß also bey eine absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Philosophiren eine unendliche Thätigkeit (...).»

irrevogável: ela aspira à sua absoluta consumação – a um fundamento absoluto –, e esse fundamento existe por certo, e é justamente mediante a aspiração a ele que a filosofia se furta a essa errância falha de sentido.

Até aqui, como se vê, *não há ainda problema que não o que ensejou este capítulo*. Pois o fundamento absoluto existe; e, justamente por ser dado, ele é *absoluto*. Mas a questão aqui é: *o que é esse fundamento absoluto da filosofia?* Por certo, como já se viu, ele é tanto a sua origem, como o seu fim; e se num o fundamento é o primeiro acto de reflexão do Eu, e a quebra da sua unidade originária, *a quebra do Ser*, no outro ele é a recuperação, ou consumação da busca por *essa mesma* origem, *a reunião do Ser*. Numa palavra, pois, *o absoluto é tanto a possibilidade da filosofia, que nasce com a sua origem, como a impossibilidade da filosofia, que ela sente no percurso traçado por si própria, que ela faz para si própria*. E por isso, poder-se-ia perguntar: *porquê privar o Eu da sua unidade, para depois lhe restituir a mesma unidade? Ou: porquê sequer criar possibilidade na impossibilidade, mediante a filosofia, se todo o processo é já inexoravelmente impossível?* Sim, pois se, até à filosofia, o Ser é uno consigo próprio, porquê corrompê-lo, pela filosofia, apenas para que o Eu, a própria filosofia possam recuperar o que já era seu? Ou, no dizer mais próprio de Novalis, porquê um *fora do Ser no Ser*, e não apenas e sempre um *Ser no Ser*?

Ora, perante estas dúvidas, de bom grado se deve admitir que a unidade perdida do Ser (a possibilidade da filosofia) e a unidade a reconquistar do Ser (a impossibilidade da filosofia) *são porém, numa primeira visão do problema, uma e a mesma*; e se o são, não é apenas porque uma mesma unidade tem de ser sempre a mesma, mas sobretudo porque no outro hemi-círculo da compreensão do Eu, o do sentimento, estas unidades são ligadas pela actividade originária. Elas são, pois – conclui-se –, uma e a mesma, e assim parecem sê-lo também possibilidade e impossibilidade da filosofia, aqui estreitadas por uma unidade comum. E portanto, quase parece que a filosofia poderia ser aqui, para Novalis, algo como um percalço, ou pior, um *mero, talvez necessário* obstáculo ao normal curso do Eu; e que, mesmo admitindo que o seu primeiro frémito é o da primeira acção reflexiva do Eu, esse mesmo percurso pensante do Eu não mais seria do que algo que poderia ser escusado, que facilmente poderia ter sido evitado, na medida em que *a filosofia apenas resolve um problema que ela própria criou*.

Para Novalis, contudo, *o caso não é de todo este*. E não o é porque, apesar de todas estas razões, apesar de iguais, *um e o outro Ser, pólos absolutos, possibilidade e*

impossibilidade da filosofia, poderão até aparentar ser um e o mesmo logicamente, mas não o são nem para o Eu, nem para a própria filosofia.

Assim, o Eu vê-se afastado da origem mediante a filosofia, e aspira a recuperá-la mediante a filosofia. Por isso mesmo, o Eu experiencia na filosofia uma simultânea *possibilidade e impossibilidade* do seu fim: pois o Eu de filosofia, quer na sua relação consigo próprio, quer na sua relação com o mundo, é sempre *ambas as partes da união, e é seu fardo que ele transporte sempre consigo as duas metades do problema*: o Eu é *sujeito* ao reflectir sobre si, e é *sujeito* ao se abrir ao mundo (origem, possibilidade), e ao mesmo tempo ele é *objecto* de si próprio na sua reflexão, e é *objecto* no mundo, fora de si, fora do Ser (consumação, impossibilidade); e por outro lado, também a filosofia é *subjectiva* na possibilidade de alcançar o absoluto, e porém *objectiva* na impossibilidade disto mesmo; pois assim o determina o fim da sua aspiração, o fundamento absoluto da filosofia, que é anterior e posterior à filosofia, e que está ao mesmo tempo atrás e à frente do Eu filosófico.

Este, aliás, é para Novalis o problema: que se esse fundamento absoluto, esse ser possível e esse ser impossível, estão antes e depois, se eles são um e o mesmo para a filosofia que nasce e se tenta consumir, então, o que isso implica é que *a filosofia nunca pode tentar alcançá-los sem que isso os afaste dela*; e portanto, a união dessas metades contrárias está-lhe vedada a não ser através da *aspiração a ela* (da carência dela). Ou, nas palavras de Novalis, o conceito de absoluto contém de facto, para a filosofia, para além de uma possibilidade, também *uma impossibilidade* – «se este conceito contivesse uma impossibilidade» (ibid.) –, e por isso, embora a filosofia sempre tenda para o absoluto, pois isso está inoculado na sua essência, todavia ela nunca o pode alcançar. E no entanto, porém, a filosofia *não pode senão fazer isto*; pois tal como a filosofia teve de nascer assim marcada, é também assim que ela tem de proceder: a filosofia tende para o absoluto, e ele é-lhe inacessível, e na sua incessante ânsia de o alcançar, «o impulso da filosofia» nada sabe desta impossibilidade, ou pelo menos esta é-lhe indiferente, ou então simplesmente tem de o ser – e essa aparente inconsciência, ou então mera necessidade ou carência, isso é, para Novalis, justamente a real, embora ténue *possibilidade* que a filosofia tem de alcançar o absoluto.

Assim, entre este ter de ser, e não poder ser da filosofia; entre a necessidade e a carência de um e outro ser, numa palavra, entre estes dois sentimentos contrários de possibilidade e impossibilidade do absoluto, a que se junta a sempre presente angústia de uma busca eterna, mas necessariamente infrutífera, o homem sente uma *perda*. Essa

perda, dir-se-ia, é a experiência da própria filosofia, no seu jogo irresolúvel entre possibilidade e impossibilidade, e uma vez o Eu sinta a perda, e o que esta perda tem de singular para si, Ser possível e Ser impossível não mais podem ser para ele um só. Pois o Eu perdeu a sua união com o Ser, e caminha no sentido de a recuperar; e se o faz, é justamente porque essa união é-lhe sempre possível, e presente, embora intermitentemente, e isso *mantém viva a sua chama*; e o Eu visa-a incessantemente, pois para aí dirige toda a sua reflexão, toda a sua humanidade. Mas a simples noção de que o próprio Eu traga em si, na filosofia, o que não mais poderá ser seu, devido à própria filosofia; isto é, a noção de que o Eu não mais recuperará *por completo* aquilo que perdeu, que isso viva ainda em si, pois foi já seu, mas que, como a miragem de um ideal, lhe é sempre suficientemente inacessível para que ele não mais a volte a alcançar (pois cada passo de reaproximação do seu pensar é sempre um passo de afastamento, e vice-versa): toda essa singular experiência *singulariza o sentimento de perda, faz esmorecer a chama do Eu, e altera os contornos do Ser visado ao olhar desse Eu*, e essa sempre maior, sempre mais singular, humana mas impossível noção de perda, por estar sempre presente, leva naturalmente à possibilidade da busca de recuperação, e uma alimenta e nega a outra, uma incita e impossibilita a outra, e isto reciprocamente, e eternamente, devido à impossibilidade da sua total satisfação – e isso é, para Novalis, o Eu ele próprio.

Poder-se-ia dizer, pois, que embora a unidade perdida e a que se deseja recuperar sejam a mesma, *a experiência da perda que gera o Eu, e com ele a filosofia*, alteram os contornos dessa unidade, senão para olhos estranhos, pelo menos para os desse Eu – *e é justamente por isso que o Eu se vê forçado a perder a sua unidade originária com a filosofia, tal como é por isso que Ser e Ser não são iguais, e isso determina-o a própria filosofia.* Pois se a unidade não fosse perdida, e a harmonia dilacerada; isto é, se Ser e Ser fossem um só, sem mais, então, o homem nunca passaria do dito brando e benevolente Arcádio, vivendo numa unidade infinda consigo próprio; ele nunca pensaria por conta própria, nunca aspiraria a nada, e, pior ainda, nunca mediria as suas forças, e muito menos as saberia humanas, isto é, incapazes de recuperar a união que perdeu (pois isso seria divino); e por sua vez, a filosofia nunca passaria de uma intenção, talvez um sonho nunca cumprido, e muito menos poderia ser ela o fio de

prumo das forças do homem, a verdadeira prova do seu maior alcance, no seu percurso em direcção à recuperação da origem.¹⁹⁶

Por outras palavras, à impossibilidade de a filosofia alcançar o absoluto, tem de se opor agora uma (necessária, incontornável) possibilidade de alcançar o absoluto, pois ambas são intrinsecamente humanas, e aspirar ao impossível é próprio da essência do Eu; e ainda que esta possibilidade seja ulteriormente impossível, e assim tenha de ser, a única maneira de a filosofia contornar o impossível é, para Novalis, que ela o viva, mediante a possibilidade, e que também esta viva mediante aquele impossível, e que mediante ambos vivam reciprocamente, sem fim, e que também esta possibilidade da filosofia tenha de ser, com a mesma premência com que a sua impossibilidade. E assim, conclui-se, não se dá aqui por certo o caso de o absoluto não ser posto («se este não fosse dado» (ibid.)). Ele é posto, e tem de ser posto, enquanto origem e consumação, enquanto parte da destinação da filosofia, e traço necessário desta reciprocidade ou ambivalência sem fim. Mas, não obstante, ele é impossível, e *sendo impossível mas não ausente*, e portanto impossível mas possível, é destinação da filosofia perseverar, aspirar a isto mesmo, vivendo aí o sentimento de perda e possível recuperação de um erro que nunca será completamente anulado, por ser sem fim. E por tudo isso, dir-se-ia, *a filosofia é para Novalis «uma actividade infinita»*. Pois a filosofia bebe desta *singular*,

¹⁹⁶ Assim, segundo Schelling, a filosofia «tem de pressupor [a] separação originária, pois, sem ela, não teríamos qualquer necessidade de filosofar» (AS, I: 252). Daqui resulta *a mais importante consequência da origem da filosofia, e a sua mais importante instrução para a destinação do homem*: que a filosofia é, na iluminada palavra de Schelling, um «mal necessário» («nothwendiges Uebel» (id.)), pois «foi só através daquela separação que a filosofia se tornou necessária», (ibid.), e tem de ser esta a derradeira compreensão da dupla *carência* da filosofia para o Eu. Isto é, o Eu desagrega-se porque assim tinha de ser – pois, não fosse a filosofia, e ele não poderia aspirar ao absoluto da reunião, o que é a sua destinação (a filosofia é *o mal necessário do Eu*, na medida em que o dispersa); e a filosofia nasce porque assim tinha de ser – pois, se assim não fosse, a filosofia não poderia desagregar e aspirar a reunir o Eu, o que é sua destinação (e por isso, *o Eu é também o mal necessário da filosofia, pois obriga-a a auto-anular-se*). Assim, por outras palavras, o «mal necessário» da filosofia é de uma *índole dupla*: pois primeiro, ele é obviamente algo a que o Eu tem de se sujeitar, algo que o Eu tem de percorrer, e isso, diz Hegel, surge sob a forma de um pressuposto: «A necessidade da filosofia pode ser expressa como o seu pressuposto (...). Aquilo a que se chama o pressuposto da filosofia não é senão a necessidade dela» (HeW, II: 24), a saber, um *duplo pressuposto*: o da «saída da consciência da totalidade, a cisão em ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude» (id.), pois, «para o ponto de vista da cisão, a síntese absoluta é um além» (ibid.); e o do «próprio absoluto» (ibid.), sempre ausente, sempre presente, sempre tangível, sempre intangível: «o próprio absoluto; ele é o alvo que se procura; ele já está presente: de outro modo, como poderia ser procurado?» (ibid.). Ou, para traduzir isto mesmo para palavras de Hölderlin: «Todos percorremos uma via excêntrica, e não há outro caminho possível da infância até à consumação. /A unidade ditosa, o Ser, no sentido único da palavra, está para nós perdido, mas tínhamos de o perder, se é que devemos aspirar a ele, ou alcançá-lo. Libertamo-nos do harmonioso *Ev και Παν* do mundo para o restaurarmos por nós próprios. Decaímos juntamente com a natureza, e o que outrora, como se pode crer, foi uno, entra agora em conflito consigo próprio, e a soberania e a servidão alternam entre si reciprocamente. (...)/ Acabar com aquele eterno conflito entre o nosso Si e o mundo, recuperar a maior de todas as alegrias, que é superior a toda a razão, e unirmo-nos à natureza num só todo infinito: eis o objectivo de toda a nossa aspiração, quer com isso concordemos ou não.» (StA, III: 249)

mas, vemo-lo agora, nada paradoxal carência para existir; e por conseguinte, para Novalis, é necessário que a filosofia tenda para o absoluto, e que sempre o vise; mas que, por ser o absoluto de uma diferente índole da índole da filosofia; por não ter a filosofia em si uma ínsita ductilidade que lhe permita apreender o absoluto – assim como a reflexão do homem se queda aquém da compreensão de Deus –, então também este percurso da filosofia em direcção ao (seu) absoluto tem de ser «sem fim» (ibid.). *Não podendo nunca alcançar o absoluto*, à filosofia é apenas e sempre permitido ficar aquém do absoluto, vendo-o, mas nunca tocando nele, sentindo-o, mas nunca o apreendendo; e portanto, *a actividade da filosofia é sem fim* justamente porque nunca pode ser realmente saciada – apenas o pode ser *relativamente*, diz Novalis, e portanto nunca termina:

(...) se este conceito contivesse uma impossibilidade – então o impulso para filosofar seria uma actividade infinita – e por conseguinte sem fim, pois existiria uma eterna carência de um fundamento absoluto que apenas poderia ser apaziguada relativamente – e por isso nunca terminaria. (ibid.: 180)¹⁹⁷

2.3 A saciação relativa da filosofia, ou o conceito de *actividade infinita*

Por isto, estou convicto, começa já a ser perceptível o porquê de para Novalis a filosofia, como eu próprio disse, apagar e ao mesmo tempo manter viva a esperança do Eu em se reunir com a sua origem. Pois ela própria é *possível impossibilidade de alcançar o absoluto*, e de o Eu recuperar a sua unidade originária; e onde ela melhor sente isto é na acima referida saciação relativa («relativ gestillt» (NS, II: 180)) que ela experiencia em relação ao absoluto, e que é como que uma imagem cristalizada da sua actividade infinitamente dinâmica, infinitamente perseverante entre possibilidade e impossibilidade do absoluto. E no entanto, assumido isto, vê-se que isso por certo começa já a explicar a filosofia como um singular modo de pensar, *mas não ainda a sua definitiva relação real-ideal com o absoluto da unidade originária* – pois que, se este

¹⁹⁷ «(...) wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Philosophiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde».

problema fosse deixado num tal ponto da explicação, poderia parecer que a filosofia era apenas um eterno revolver sobre si própria, sempre inerte, amorfa e subjugada a duas forças contrárias que a comandam.

Por isso, pergunta-se ainda: no que consistem esses *momentos de relativa saciação*, e o que significam eles verdadeiramente para a filosofia e para o Eu? Ou, por outras palavras, que significam estes singulares momentos, estas fulgurações de uma possível impossibilidade para a verdadeira compreensão da filosofia por si própria, e para a verdadeira compreensão do Eu?

Uma primeira resposta afigurar-se-ia óbvia: esses momentos são a imagem final do procedimento dialógico que Novalis vem expondo desde o início mediante o estudo dos contrários, e por isso, eles são o resultado último da oposição entre realidade (desunião) e idealidade (união), entre existência e visão, entre as valências opostas dos contrários, que compõem a consciência do Eu: pois a possível impossibilidade da própria filosofia não é senão um último diálogo entre real (origem, acção originária) e ideal (fim, consumação). E por isso, esses momentos de saciação são também *a imagem final* da referida hibridez de todo o procedimento filosófico individual de Novalis; pois se por um lado é neles, *mediante eles*, que o Eu filosófico se apercebe da sua insuficiência, por outro, porém, é *apesar deles* que se confere a este Eu o ténue, mas real estímulo para perseverar na impossibilidade.

Mas como se vê, isto não basta para concluir a explicação. Pois, para Novalis, importa compreender *o que é a filosofia aquando destes pontos, e como ela procede neles em relação ao absoluto*; ou não fossem eles próprios, afinal, simultânea promoção e obstáculo, apelo e restrição, carência e necessidade da filosofia em relação ao absoluto. Sim, pois a filosofia busca o absoluto, e isso numa busca tão incessante e esperançosa, quanto vã, e portanto tormentosa. Mas por isso perguntamos: *ao assim avançar no recuo, ao recuar no avanço, quem percebe o quê?* Isto é, *é o absoluto que, na necessidade de um processo incontornável, se mostra impossível à filosofia, lançando-a num tormento sem fim, ou é a filosofia que, na sua carência de absoluto, afirma o absoluto impossível, nisto ganhando alguma independência e fôlego, mesmo que no seio da sua angústia?* – desta importante pergunta, só alcançável após a ulterior compreensão desse avanço-recuo a que aqui nos propomos, depende a própria imagem da filosofia como Novalis a entende.

Ora, viu-se já que para Novalis, a filosofia é desde sempre levada a tender para um fundamento absoluto – a filosofia nasce apenas para tender para esse absoluto, pois

o absoluto representa para ela a anulação do seu grave erro de cisão do Eu, e o retorno à sua origem, e à do Eu. Isto é, o fundamento absoluto da filosofia é também ela própria, mas já antes de o ser, e também depois de o ser, e portanto, dir-se-ia, é certamente *o absoluto* quem orienta, quem comanda a filosofia nesta busca incessante, que a filosofia faz sem saber porquê, a não ser que a faz porque assim tem de ser; e por conseguinte, se é o absoluto que impele a filosofia a alcançá-lo, é também o absoluto que se lhe depara impossível, o que significa que, aquando destes momentos de *saciação relativa*, parece ser ainda e sempre o absoluto ideal que não só capacita a filosofia da possibilidade (ou necessidade, ou carência) de perseverar na impossibilidade, mas também que informa a filosofia da impossibilidade de o obter, ou por este lhe ser muito longínquo, ou ainda porque ele representa o contrário do que foi o nascer da filosofia, e do que é a essência da filosofia – ela que, afinal, é aqui *um mal necessário*.

Mas, diz Novalis, a questão não é tão unívoca – e aqui está o importante ponto que o poeta pretende salientar: pois *o problema coloca-se devido à simultaneidade de possibilidade e impossibilidade*, e ao sentimento de perda por isso gerado. Mas, vimo-lo agora, aquando da referida actividade da filosofia ocasionada pelo absoluto, momentos há em que possibilidade e impossibilidade são *mais do que simultâneos*. Isto é, isso já eles o são sempre, pois eles têm de se opor enquanto contrários que são – e aqui está, para Novalis, todo o problema da filosofia. Mas aqui, nos referidos momentos de relativo apaziguamento da filosofia ante o absoluto, o que sucede? *O próprio filosofar*: e isso é, para Novalis, justamente a referida obstinação da possibilidade ante a impossibilidade, e a referida intransigência da impossibilidade ante a possibilidade da filosofia – mas porque, como vimos em IV. 2.2, essas obstinação e intransigência não são apenas movidas pelo absoluto, mas também e sobretudo vividas pela filosofia, então isto sucede de tal modo que a simultaneidade, e consequente oposição entre ambas não é tão forte que possa impedir a filosofia de *progredir*, tanto na possibilidade do impossível, como na impossibilidade do possível. Isto é, na filosofia como Novalis aqui a entende, possibilidade e impossibilidade como que de singular modo *estreitam laços*, e dentro da sua *necessária desunião, mas também da sua carência de união* (ambas indispensáveis ao processo), discerne-se um modo de prossecução conjunta – impossível, por certo, mas não tão impossível que seja já diferente de uma se render à outra, ou então, pelo contrário, nunca fazerem tréguas na sua oposição, e a sua luta resultar na total estagnação da filosofia. Para Novalis, pois, *a filosofia não estagna*, e não obedece ou esmorece perante o impossível, antes progride, por certo relativamente,

abrindo possibilidade na impossibilidade pela sua própria carência do absoluto – e ao fazê-lo, como que *vive não obstante, ela e o Eu: como que apazigua* em si própria a dor da impossibilidade, a dor da perda do absoluto, e não por certo *porque a filosofia se conforme ao facto de que o absoluto lhe é impossível*, mas sobretudo, ao mesmo tempo, porque *algo em si* – e não o absoluto – *lhe diz que isso não é, nem pode ser suficiente para deixar de o buscar* – pois nada o pode fazer, pois essa é a sua destinação – e é isso que torna humana a filosofia, e a torna o natural pensar do Eu.

Pois a questão é a seguinte: não podendo aceder ao genuíno absoluto, a filosofia sente que tem de o *trazer até si* sob uma outra forma, e no entanto, apesar da sua relatividade, senti-lo com igual pungência; e não sendo isto o absoluto – pois este é impossível, e é a negatividade da filosofia –, a positividade desta impõe porém que haja presente a si *uma possibilidade do absoluto, um absoluto possível, porventura mais humano*; e portanto, diz Novalis, a filosofia não pode senão saciar-se *relativamente*, e isto com «o único absoluto possível que nos pode ser dado, e que só podemos encontrar mediante a nossa incapacidade para alcançar e conhecer o absoluto» (ibid.: 181).¹⁹⁸ Isto é, há pois, para Novalis, *um outro absoluto dentro do absoluto (um outro modo de compreensão do absoluto)*; ou antes, há na compreensão do absoluto, diz Novalis, a *possibilidade* de abstrair um outro absoluto da própria *impossibilidade* do absoluto; e por fim, numa palavra, o que isto significa é que, como já vínhamos prevendo com Novalis, *pode-se conceber possibilidade no seio da impossibilidade (carência), para além de mera igualdade, mera simultaneidade entre possibilidade e impossibilidade (necessidade)*: uma outra visão, uma outra imagem do absoluto, uma vontade de absoluto sempre atingível mas nunca atingível, sempre sequiosa e, porém, nunca saciada. No fundo, diz Novalis, um absoluto que só pode ser abstraído pela filosofia na medida em que por ela aí foi posto; pois sem a posição deste absoluto, nunca ele poderia ser naturalmente refutado – como aqui – pela filosofia, e por ela assumido sob uma outra forma relativa; e portanto, sem a sua posição no problema, nunca o Eu e a filosofia se aperceberiam de avanço = recuo, ou de uma impossibilidade do seu real percurso em relação ao absoluto; e, o que é o mesmo, nunca poderiam surgir tais momentos de esclarecimento da destinação da filosofia, e a infinita actividade a que Novalis se refere seria para sempre aquela que caminha cegamente.

¹⁹⁸ «(...) das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden.»

Por outras palavras, dentro da impossibilidade que sempre a envolve, dentro do tormentoso procedimento que é o da filosofia na resolução de um problema que ela própria criou – e sobretudo dentro do espinhoso problema que é o da filosofia ter duas dimensões de compreensão tão aparentemente contraditórias –, todavia, *a filosofia é também humana carência do absoluto, e nisso torna-se positiva*, ao contrário do que sobre isto diria Fichte. E portanto, *há também momentos que sendo apenas de uma relativa saciação, e portanto não sendo porém reais na consumação da filosofia no absoluto, e não resolvendo de todo o problema* – pois este, na contraposição de dois tão contrários factores, *é de impossível resolução* –, são, dir-se-ia, *como que instantes ideais de bálsamo, de apaziguamento, de efémera possibilidade em relação à necessariamente impossível conciliação de origem e consumação na filosofia* – em relação à ordenação do absoluto.

Aqui, fora do Ser, diria pois Novalis, *a filosofia interrompe o seu impulso para o conhecimento do fundamento absoluto*, mediante uma imobilização, uma cristalização – um «apaziguamento no membro em que se está» –, o que resulta numa *abstracção voluntária da filosofia em relação ao fundamento absoluto*: «Interrupção do impulso para o conhecimento do fundamento – mediante apaziguamento no membro em que se está – abstracção em relação ao fundamento absoluto...» (ibid.: 181);¹⁹⁹ pois a filosofia é o constante, quase imperceptível, sempre pulsante «resultado do filosofar», e portanto, ela é a sempre recorrente «interrupção» e presença a si própria da relativa saciação do anelo pelo absoluto: «Filosofia, resultado do filosofar, nasce por conseguinte mediante interrupção do impulso para o conhecimento do fundamento» (ibid.).²⁰⁰ E nesse momento, *é a filosofia, enquanto algo também exterior, positivo, que assim pensa, é a filosofia que assim age*: e por essa razão é que, no seio do tormento que é o seu, que ela própria forjou (a sua negatividade), a vemos também num momento de apaziguamento que é, ao mesmo tempo, um genuíno momento de introspecção; pois, assim sendo, não é apenas a impossibilidade do absoluto que se insinua à filosofia, mas, também para Novalis, é a filosofia que identifica e explica a impossibilidade desse absoluto. E portanto, entre a sua vontade de persistir e a voz do absoluto que é a impossibilidade disto, algo acontece: nesse momento, a filosofia deixa de obedecer apenas à *negatividade* do absoluto, e deixa de perseverar até ele negativamente, isto é,

¹⁹⁹ «(...) Unterbrechung des Triebes nach Erkenntniß des Grundes – durch Stillstehen bey dem Gliede, wo man ist – Abstraction von dem absoluten Grunde (...)».

²⁰⁰ «Philosofie, Resultat des Philosophirens, entsteht demnach durch Unterbrechung des Triebes nach Erkenntniß des Grundes (...)».

procurando obtê-lo por inteiro, realmente, antes, levada pela liberdade que assim adquire, ela opta por alcançar positivamente *aquilo que pode, que lhe é possível alcançar no percurso até ele*. Isto é, ela sabe-o impossível, como sempre o soube; mas porque à negatividade do absoluto se contrapõe, como sempre se contrapôs, a positividade da filosofia, então *deixa de ser o absoluto a sinalizar o impossível na filosofia, antes é a filosofia, diz Novalis, que renuncia, que nega voluntariamente o absoluto, não por certo para escapar a uma aproximação infinita ao absoluto – pois a isso sabe-se ela confinada –, mas para renunciar a essa actividade cega, de que ela e o Eu não tinham consciência, e assim enveredar conscientemente, voluntariamente, livremente nessa mesma actividade infinita (embora impossível) em relação ao absoluto*:

Mediante a renúncia voluntária do absoluto nasce a infinita e livre actividade em nós – o único absoluto possível que nos pode ser dado e que só encontramos mediante a nossa incapacidade de alcançar e conhecer um absoluto. Este absoluto que nos é dado apenas se deixa conhecer negativamente, na medida em que agimos e descobrimos que o que procuramos não é alcançado mediante nenhum agir. (ibid.)²⁰¹

Por fim, extraio destas palavras uma última ilação:

Que, segundo Novalis, a filosofia é um singular modo de pensar, porque «modo próprio de pensar» da filosofia sobre a filosofia, e que este singular «modo próprio de pensar» tem duas maneiras de referir o reflectir do Eu ao absoluto, e portanto dois modos de conceber o absoluto: um como simples modo de pensar o absoluto, a que ela não pode escapar, que lhe é *necessário*, e que é *impossível*; e outro que, dada essa impossibilidade, a faz sentir a carência de se construir mediante a interrupção de si própria, ou a criação de uma possibilidade na impossibilidade, e que tem de tornar o seu percurso uma *aproximação infinita*²⁰².

²⁰¹ «Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.»

²⁰² Esta mesma questão de uma aproximação infinita da filosofia, nos mesmos moldes, e na mesma época, foi colocada não só por Novalis, mas por muitos outros jovens pensadores; e entre estes, não só por colegas e contemporâneos seus de Jena, como Niethammer, Feuerbach, Erhard ou Forberg, mas também por jovens pensadores, leitores e alunos de Fichte em geral, tais como Hölderlin, Schelling, Herbart ou Hegel, e até por amigos e colegas professores do próprio Fichte, tais como Schmid ou Weißhuhn. Destes

Pois vista só por si, enquanto marca inequívoca do Eu que nasce para a reflexão –, a filosofia é com efeito um modo de pensar *o absoluto que lhe é dado*; e isto é apenas reforçado se pensarmos nos contornos da origem desta (IV.1), segundo os quais a filosofia, enquanto *mal necessário*, trabalha mediante a reflexão para alcançar o seu ideal e aí consumir a sua missão de *pensar do absoluto*: um pensar conciliatório dos contrários que são a sua existência, e que sempre a obrigam a perseverar.

Mas esse seu percurso, esse seu pensar o absoluto, que é toda a sua essência, é impossível; e a impossibilidade desse perseverar até esse absoluto, a cruel percepção de que a filosofia não pode progredir sem recuar, recuar sem progredir, e de que todavia não pode senão insistir nisto mesmo – esse mesmo momento, que é o mais íntimo da *necessidade*, leva-a a adquirir uma superior consciência sobre si e o seu procedimento – e a ter de experienciar uma outra, superior forma de necessidade, e nisso a ter de pensar *um outro absoluto*.

Assim, neste momento da sua interrupção voluntária, dir-se-ia que *a filosofia oscila entre necessidade do absoluto e carência do absoluto*. Mas ao contrário da mera *necessidade* do seu percurso até então, que é fundada sobre a pura obrigação, e que faz

exemplos de concepções de uma *aproximação infinita ao absoluto*, saliento apenas algumas, desde já focando uma das variações metafóricas que a noção de aproximação infinita adquiriria entre estes, a de uma aproximação à *quadratura do círculo* («Quadratur des Zirkels»). Começo pelo próprio *Novalis*, que no fragmento 640 de *Das Allgemeine Brouillon* diz: «Não existe nenhuma fil[osofia] em concreto. Fil[osofia] é como a pedra filosofal – a quadratura d[o] círculo, etc. – uma mera tarefa nece[ssária] dos cientistas – o ideal da ciência em geral./ Daí a D[outrina] da C[iência] de Fichte (...).» (NS, II: 623); por outro lado, também *Hölderlin*, ao propor-se encontrar «o princípio que (...) explique as separações em que pensamos e existimos, mas que seja também capaz de fazer desaparecer o conflito, o conflito entre o sujeito e o objecto, entre nós próprios e o mundo, sim, também entre razão e revelação – teoreticamente, na intuição intelectual, sem que a nossa razão prática tenha de vir em auxílio» (Carta a Niethammer, 24. 2.1796, StA, VI: 219), desenvolve «a ideia de um progresso infinito da filosofia», a fim de «mostrar que a irredutível exigência que tem de ser feita a todo o sistema, a união de sujeito e objecto num – Eu, ou como se lhe queira chamar – absoluto, é por certo estética, na intuição intelectual, mas teoreticamente só possível mediante uma aproximação infinita, como a aproximação do quadrado ao círculo, e que, para tornar real um sistema do pensamento, é tão necessária uma imortalidade como o é para um sistema da acção.» (Carta a Schiller, 4. 9. 1795, StA, VI: 196-197); e por isso conclui ainda *Hölderlin*, em «Hermokrates an Cephalus»: «De resto, sempre acreditei que o homem carece para o seu saber e a sua acção de um progresso infinito, um tempo ilimitado para se aproximar do ideal ilimitado; expressava a opinião como se a ciência pudesse ser consumada, ou fosse consumada num tempo determinado: um quietismo científico, cujo erro seria, em todo o caso, que ele se pudesse satisfazer num limite individualmente determinado, ou renunciar de todo ao limiar onde ele apesar de tudo estivesse, mas não deveria estar.» (StA, IV: 222); finalmente, cito o exemplo do poeta dinamarquês *J. I. Baggesen*, amigo íntimo de Fichte, para quem «(...) assim como as obras-de-arte têm de preceder as teorias da arte, e a virtude, as doutrinas da virtude (...), então, a consumação da cultura da vontade na espécie humana (...) tem de preceder o pleno esclarecimento da nossa razão, a exposição do sistema do espírito, até mesmo historicamente, no tempo; e (...) uma ciência, uma doutrina da ciência, um sistema da filosofia completa que repouse solidamente sobre fundamentos ulteriores é apenas expectável no fim de todas as coisas – um pouco como a quadratura do círculo, após ser corrigida até ao infinito, para uso prático, a sempre falível (mas cada vez menos falível) medida de comprimento. O exercício do agível tem de ser esgotado, antes que a ciência do cognoscível possa surgir. Por outras palavras: todo o homem tem de ser saudável, para que não mais ocorram erros.» (FiG, I: 214-215)

dela um mal necessário – no fundo, a referida simultaneidade entre possibilidade e impossibilidade –, *a carência de absoluto por parte da filosofia é de uma outra índole*; pois, na carência, a filosofia não procede a eito, sem olhar à esquerda ou à direita, nem é fria ou apática como a necessidade, *e muito menos crê alcançar o seu objecto, o absoluto, apenas quando realmente o alcança*. Por certo, tal como a necessidade, ela experiencia a ausência de algo, e é em direcção a isso que ela caminha; e tal como na necessidade, é também de uma angústia da perda, da ausência que falamos na carência; mas na carência, enquanto possibilidade na impossibilidade, a perda tem por próprio *um anelo infinito, que ao mesmo tempo se satisfaz, e sempre se regenera no mero pressentimento do objecto perdido*: que *sempre se satisfaz*, pois ela vive do pressentimento do objecto, e não do próprio objecto, que ela sabe impossível; e *sempre se regenera*, pois sabendo esse objecto impossível, a filosofia sempre pode e tem de viver do mero pressentimento deste objecto, que a incita e nunca deixa de tentar alcançar o absoluto. Isto é, à carência, qual eco de Orfeu, tem de bastar *o caminhar em direcção a este, a mera lembrança deste, para, dir-se-ia, o alcançar já, para o ter uma vez mais em si, e se não realmente, pelo menos idealmente – o que sempre regenera a busca*. A necessidade, essa, tem de apreender o objecto, e não tolera a impossibilidade, antes *toda ela é possibilidade* – como em Fichte. Mas a carência está como que numa *lembrança futura* desse objecto: toda ela é sentimento, toda ela é calor: ela sente o absoluto a cada passo, e tem-o idealmente em si a cada momento de superior consciência de si própria que isso lhe proporciona, e por isso *a carência não só tolera a impossibilidade, como cria nesta, mediante o infinito anelo que a liga a esse objecto, um ninho de possibilidade* – e é isso que Novalis designa por «a actividade infinita e livre em nós – o único absoluto possível que nos pode ser dado...» (ibid.). Ou antes: na carência, a filosofia passa a ser um trazer até si – à possibilidade – a impossibilidade; e – numa palavra –, onde há possibilidade na impossibilidade, não há anulação, mas sim *complementação, estímulo mútuo*; não há estagnação do sentido, mas sim *um ganho de sentido*, segundo o qual a filosofia vê a sua destinação oscilar no eterno diálogo entre estas suas duas dimensões: a de *uma infinitude eternamente retráctil*, pois que o seu acesso ao real absoluto lhe é impossível, e a de *uma aproximação eternamente projectiva*, pois que a sua perseverança, a possibilidade, sempre a faz avançar no impossível.

Para Novalis, dir-se-ia pois numa palavra, a filosofia é *uma infinita aproximação ao impossível*²⁰³, ou, para usar as conhecidas palavras de Novalis, *uma aproximação infinita* (que se opõe a uma aproximação *finita*, ou a um reiterado *alcance*, como ele surge na necessidade em que é concebido na filosofia de Fichte) – e isso, e nada mais, *é o eterno reacender e apagar da esperança do Eu em se reunir à sua unidade originária*. Pois com efeito, diz Novalis, a filosofia é o eterno resultado do filosofar; e como tal, esse eterno resultado do filosofar consiste num perpétuo trazer a si do absoluto possível (humano): o que faz do filosofar a eterna possibilidade do absoluto na impossibilidade do absoluto – e, no mesmo movimento, nos explica o porquê de, em Novalis, como dissemos, *a filosofia poder apagar e ao mesmo tempo manter viva a chama do Eu em se reunir com a sua origem, apesar de estes prismas serem inalteráveis*.

2.4. O proceder sintético-analítico da filosofia e a infinita oscilação do filosofar. As repercussões da negação do absoluto sobre a questão da possibilidade de um princípio absoluto de toda a filosofia

Por fim, com as seguintes palavras, não pretendo expor nenhum elemento novo da teoria de Novalis, antes apenas gizar uma súmula do que se disse, e extrair conclusões dos anteriores capítulos, a saber: primeiro, inquirir, e se possível confirmar como os anteriores dados, como os da *carência da filosofia, da interrupção voluntária do filosofar ou da negação da filosofia* podem ser vistos em Novalis sob a forma de

²⁰³ A esta noção principal de *aproximação infinita*, e mencionada que está a sua variação de uma aproximação à *quadratura do círculo*, acrescento ainda uma outra, a saber, a imagem de um infinito desvelar de um *novelo* («Knäuel»), à qual está ainda ligada, não de modo inteiramente estranho a Novalis, pela imagem da obtenção da *pedra filosofal*. A este respeito cito Erhard, que diz: «Este procedimento de procurar os fundamentos supremos mediante reflexões, de subsumir correctamente as consequências e comparar a concordância destas consequências com aquilo que se provou como correcto na experiência, e de só tomar isto como verdadeiro por força da harmonia com a experiência, o sentimento e a inclinação incorrumpida, e não apenas devido à exposição sistemática de que por certo toda a verdade é capaz, mas que amiúde também oculta o erro, foi até hoje o método do sã entendimento humano, ao qual é aconselhável que nos atenhamos pelo menos até que seja concedido aos adeptos filosóficos encontrar a pedra filosofal ou o princípio supremo, do qual todas as verdades se deixam desvelar como de um novelo.» (ErRVV: 10), e ainda Forberg, que, aludindo justamente ao anterior passo de Erhard, acrescenta: «Que um princípio supremo, do qual todas as verdades se deixam desfiar como de um novelo, é uma carência para a razão especulativa, disso não duvido. Mas temo que aos filósofos, com o seu princípio primeiro, aconteça o mesmo que aos alquimistas com a pedra filosofal. Eles procurá-la-ão interminavelmente, e nunca a encontrarão. É uma tarefa que a natureza deu à razão não para que ela encontre a resolução, mas para que ela a procure.» (UA: 452-453)

uma definitiva negação de um princípio absoluto da filosofia; segundo, ver como, com esta nova referência por infinita aproximação, Novalis une a sua voz a outras que lhe são afins no cepticismo em relação a um princípio absoluto, e até que ponto a voz de Novalis não é apenas mais uma entre tantas, antes se lançam definitivamente as bases de uma posição totalmente original em relação ao problema de uma filosofia por princípios.

Assim, e para recolocar a questão do procedimento da filosofia sob esta inevitável e derradeira roupagem – a de uma *aceitação ou negação do princípio absoluto* –, diria que, à luz do que vimos, há dois modos possíveis de conceber a filosofia e o pensar filosófico do Eu:

ou a filosofia nasce de um incondicionado, isto é, do absoluto, e como tal tem de vir a consumir-se no absoluto, o que significa que esse princípio absoluto está em todo o lado no círculo de compreensão do seu próprio problema, e apenas basta ao Eu discernir o sentido correcto nesse círculo e percorrê-lo analiticamente, para logo pressentir a onnipresença do princípio absoluto, e vir à sua presença, apreendê-lo, existir nele – o que conhecemos por *aspiração* em Fichte, e pelo procedimento analítico que Fichte defende;

ou, ao invés, a filosofia nasce de um condicionado, o Eu – isto é, da mútua influência entre contrários, sentimento e reflexão –, e como tal não pode vir a consumir-se em nenhum absoluto, pois este não lhe é alcançável, e não só não reside no seu âmbito de acção, como nem sequer na sua esfera de compreensão, o que só pode significar que *esse princípio não está em lado nenhum no círculo de compreensão da filosofia*; ou, como diria Novalis, *porque a filosofia não pode abdicar de sempre aspirar a esse absoluto, ele está sempre e apenas onde o Eu interromper o seu percurso em direcção ao fundamento absoluto*.

Assim, *ou não se admite uma teoria dos contrários* – e portanto, a filosofia tem de nascer de um incondicionado e tender para esse mesmo incondicionado, sem que experiencie aí qualquer perda, sem que interrompa o filosofar ou muito menos negue, antes apenas afirme o fundamento absoluto da filosofia; ou então *afirma-se, preserva-se essa teoria dos contrários, como o faz Novalis*, para quem o homem nasce do condicionado.

Assim, poder-se-ia perguntar: qual é aqui, para Novalis, o *papel dos contrários*?

Os contrários não são apenas dicotomias que acicatam o pensamento, ou contradições que surgem apenas para que possam ser desfeitas; não. Ao invés, os

contrários são para Novalis a mola propulsora do próprio pensar – eles são a lonjura, o hiato que o pensar tem de suplantar para alcançar o contra-ponto do que tem, e unir-se a ele; e suplantar não significa aqui, para Novalis, ultrapassar com um qualquer *salto mortale*, antes significa atravessar, delongar-se em, parar (interromper-se) e sentir todas as etapas do caminho, no próprio filosofar, e por conseguinte experienciar também todas as agruras de *ter de fazer tudo isto apenas para tentar reunir o que é já de impossível reunião*. Por conseguinte, diria Novalis, os contrários são para a filosofia o que a água ou o ar são para a vida. Os contrários são, por outras palavras, as próprias representações, os mecanismos essenciais do pensar do Eu ou os degraus de avanço ou retrocesso do filosofar. Eles fazem brotar a filosofia, e o que é mais, tornam-na viçosa e viva – e isto desde o mais ínfimo contrário, até àqueles de que tratámos nos capítulos anteriores, aqueles que a fazem nascer e lhe dão existência – *e por conseguinte, até mesmo àquele que para a filosofia é o maior, o último de todos os contrários*, e que aqui abordamos: *o contrário de que se prende o próprio destino da filosofia, e para o qual ela tende, porém girando sobre si própria, num eterno avanço e recuo, entre origem e consumação*. Sim, pois outra coisa não é «uma aspiração ao pensar de um fundamento» (ibid.: 180), a procura incessante pelo absoluto: *o pensar de um fundamento é o contrário supremo que move a filosofia, ele é a última barreira entre o Eu e um superior conhecimento de si próprio, e por isso mesmo ele é também a última pergunta que a filosofia pode fazer a si própria, e está intimamente dependente da relação entre filosofia e absoluto*. Assim, dir-se-ia, tais contrários representam todos os movimentos do pensar, desde o mais ínfimo até ao mais grandioso conhecimento – e isto, pois, desde o pensamento do condicionado ou do incondicionado até à questão do fundamento absoluto, a questão do princípio absoluto, que, vimos em Novalis, é a roda motriz do incessante caminhar da filosofia; que é o próprio progresso da filosofia na sua resolução de todos os contrários, e do contrário último que ela própria motivou; que, numa palavra, é a busca do Eu mortal por um máximo de saber; e por conseguinte, *é da questão dos contrários, como sempre previmos, que está dependente a opção pela aceitação ou a rejeição de um princípio absoluto de toda a filosofia*.

Assim, é justamente aqui, uma vez reconhecida a importância positiva ou negativa dos contrários, e portanto a importância da possibilidade (ou não) de os suprimir no absoluto, que a filosofia se detém na referida bifurcação entre aceitação e negação do absoluto.

Por um lado, o prisma da aceitação de um princípio absoluto de toda a filosofia opõe-se a toda a teoria dos contrários, porque a considera supérflua, e por isso errônea. Segundo este modo de ver a questão, os contrários são não uma promoção, mas justamente o *último obstáculo* à aqui visada união do Eu consigo próprio; segundo este modo de ver, os contrários não animam a filosofia, antes a tolhem, e por isso há que suprimi-los, e isso justamente mediante a assumpção prévia de um princípio absoluto, que desde logo não tolera contradições, quanto menos a ideia de uma união na desunião, como ela é proposta por Novalis. E por isso, não pode espantar que, como disse, num prisma – o da aceitação do absoluto –, a filosofia una os contrários de tal modo que eles são uma unidade, e essa unidade seja já simultaneamente presença a si e distância do absoluto.

Por outro lado – pelo prisma da negação –, como diz Novalis, *esta união não é admitida sem desunião, e a desunião sem união, e desse equilíbrio dinâmico de forças nasce a própria filosofia, é a própria filosofia*, e por conseguinte há que pugnar por um absoluto (da união) que está na desunião, mas também por um absoluto (na desunião) que está na união. Num prisma, a filosofia está em íntima conexão com o absoluto, ela traz em si a marca dele e evoca-o a todo o momento; no outro, *a filosofia perde voluntariamente conexão com o absoluto*, ou então, como em Novalis, restringe essa conexão à sua vertente humana. Num, a filosofia trabalha para promover o bem que ela própria é; no outro, como em Novalis, *ela pugna por anular o mal necessário que é*. E por conseguinte, nesta *rígida divisão que marcaria decisivamente toda a época* – pois ela trata de perto não com um qualquer problema filosófico, mas com *a própria destinação da filosofia* –, ou se crê na possibilidade de um princípio absoluto de toda a filosofia, e se vê na filosofia uma ligação íntima com o absoluto – como em Fichte; ou se opta por negar o absoluto pela filosofia, por trazer o absoluto possível até à filosofia, como imagem de uma união na desunião dos contrários, e se vê na filosofia uma ausência de ligação com o absoluto que não a do absoluto possível, por aproximação infinita, e se afirma a impossibilidade de um tal princípio absoluto.

Assim, e porque só restam *duas possibilidades* na consideração deste problema, vejamos, a este respeito, como dois ex-colegas jenenses de Novalis, também eles leitores críticos de Fichte e cépticos quanto à possibilidade de um saber total, abordam o problema – e até que ponto eles próprios comungam dos conceitos de aproximação infinita, absoluto possível ou impossibilidade do princípio absoluto, como eles são patentes em Novalis.

Começemos por *J. P. A. Feuerbach*, antigo colega de Novalis em Jena, que, num ensaio presente no *Philosophisches Journal*, intitulado «Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie»²⁰⁴, começa por perguntar:

Mas pode então o nosso progresso ir de fundamentos em fundamentos, até ao infinito? (...) Pode existir uma proposição que em si não careça de nenhuma prova? (...) Pode existir uma proposição que não mais pudéssemos ultrapassar em referência às suas consequências? (PJ, II: 311-312)²⁰⁵

Sobre isto, comenta o próprio Feuerbach que:

Nós transitamos do que é dado na consciência como um efeito, para o que não nos é dado imediatamente na consciência como uma causa, do factum como um condicionado para uma qualidade determinada do ânimo humano como sua condição. Nós concluímos: porque este A nos é dado, então B tem de ser; pois se B não fosse, então A não poderia ser. (PJ, II: 315)²⁰⁶

E, por conseguinte, diz, «O conteúdo da suprema proposição tem de ser algo imediatamente dado na consciência, um Factum, e a proposição tem como fim transportar para um domínio que nos é desconhecido no espírito humano.» (id.)²⁰⁷

Assim, a assumpção prévia de que o «Factum» (o princípio absoluto) é imediatamente dado pela consciência, enquanto seu efeito; a asserção de que o princípio absoluto é o efeito natural de uma causa que o cria, uma disposição inata do ânimo humano para, enquanto condição, dar azo a um fundamento absoluto do seu saber – ou, por fim, a ideia de que, assim sendo, há uma consonância perfeita entre causa e efeito, e de que sendo a causa o ânimo do Eu, e sendo isso anterior ao conhecimento, o

²⁰⁴ Feuerbach, Johann Paul Anselm, «Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie», in *Philosophisches Journal*, hrsg. von F. I. Niethammer, 4. Heft des 2. Bandes, Neu Strelitz, 1795, S. 306-322.

²⁰⁵ «Kann denn aber nun unser Fortschreiten von Gründen zu Gründen ins Unendliche gehen? (...) Kann es einen Satz geben, der an sich keines Beweises bedürfte? (...) Kann es einen Satz geben, über den wir nicht in Beziehung auf seine Folge weiter hinausgehen müssten?»

²⁰⁶ «Wir gehen von dem in dem Bewußtsein gegebenen als einer Wirkung, zu dem uns nicht unmittelbar in dem Bewußtsein gegebenen als einer Ursache, vom dem Factum als einem Bedingten zu einer bestimmten Beschaffenheit des menschlichen Gemüths als seiner Bedingung über. Wir schließen: weil dieses A uns gegeben ist, so muss B sein; denn wäre B nicht, so könnte A nicht sein.»

²⁰⁷ «Der Inhalt des obersten Satzes muß etwas unmittelbar in dem Bewusstsein gegebenes, ein Factum sein, und der Satz hat zum Zweck, uns in das uns unbekannte Gebiet des menschlichen Geistes hinüberzuführen.»

«Factum» da proposição suprema seria verdadeiramente o início do Eu, e o efeito que seria causa de tudo o resto: tudo isso faz com que o pensamento que se aloja entre causa e efeito, entre fundamento e consequência, entre contrários como estes, se arrogue pensar, mediante a coexistência destes, o Eu como absoluto, isto é, fazendo do Eu sua própria causa e efeito, sem contrários, um Eu total em si próprio.

Mas aqui, Feuerbach objecta: «Mas mediante o que sabemos que B é a condição de A? Porque é então a condição B, entre todas as condições possíveis, a única que pode fundar A? (...)» (ibid.: 315)²⁰⁸ Ou ainda: «(...) de onde sei, pois, que esta instituição determinada do ânimo humano é condição daquele factum?» (ibid.: 316)²⁰⁹ Pois, aponta Feuerbach, e num tom algo remanescente de Aenesidemus, numa ligação causa-efeito, e sobretudo numa que envolva uma conexão directa, imediata entre o ânimo enquanto causa e o princípio absoluto enquanto efeito, e independentemente de qual seja o último fundamento que se eleja, o pensar humano nunca pode porém arrogar-se a pretensão de conhecer o que existia *antes de si*, a causa primeira de si próprio antes de si mesmo, e portanto nunca pode conhecer a manifestação primeira de uma causalidade, e muito menos pode aferir que essa causa seja verdadeiramente causa de um tal efeito. E por conseguinte – conclui Feuerbach –, *ele tão-pouco pode vir a conhecer o absoluto*, pois acima do que ele julga ser o princípio absoluto de toda a filosofia, sempre pode estar um outro superior, que uma vez mais obrigue a reformular o todo da filosofia, que uma vez mais o obrigue a suplantar pela filosofia todos os contrários.

Assim, numa palavra, a ideia de um princípio absoluto de toda a filosofia é, em Feuerbach, como no seu colega Novalis, e como em Forberg, nas suas «Briefe über die neueste Philosophie, de 1795²¹⁰, meramente regulativa (ideal), e não constitutiva (real); e portanto, ao contrário do que diria Fichte, não pode ser alcançada: «Uma proposição fundamental, considerada como ideia, tem realidade; mas esta ideia nunca pode vir a ser realizada, e é meramente de uso regulativo» (ibid.: 320).²¹¹ Ou, dito isto por outras palavras, *os contrários são aqui reuníveis, mas por certo ulteriormente insuprimíveis*; e

²⁰⁸ «Wodurch wissen wir aber, dass B das Bedingung von A ist? Warum ist denn unter allen möglichen Bedingungen, nur die Bedingung B diejenige, welche A begründen kann? (...)»

²⁰⁹ «(...) woher weiss ich es denn, dass diese bestimmte Einrichtung des menschlichen Gemüths Bedingung jenes Factums ist?»

²¹⁰ «Nun die Anwendung! Das Absolute Ich der WissenschaftsLehre soll eine Idee seyn», (FddI:165). Originariamente, o texto de Forberg fora publicado no *Philosophisches Journal*, em duas partes: PJ, VI: 44-88 e PJ, VII: 259-272.

²¹¹ «Ein unbedingter Grundsatz hat als Idee betrachtet Realität; aber diese Idee kann nie realisirt werden und ist bloß von regulativem Gebrauch». Sobre isto, diria ainda Feuerbach: «Wir können also (...) unser Aufsteigen zu den Gründen des Wissens nie für vollendet halten.» (ibid.: 318)

a certeza do absoluto, a total união, é por sua vez *realmente inalcançável*, tudo porque, dizem tais autores, o ser humano não pode gizar uma compreensão do problema que seja tão ousada que possa sequer compreender, alcançar, quanto mais suprimir o primeiro, mais longínquo dos contrários. E porque, diz Feuerbach, «O critério mais seguro da verdade de um tal factum consiste em que eu simplesmente não o possa suprimir, e não o possa pensar como não-presente sem contradição comigo próprio.» (ibid.: 314)²¹², então, também para Feuerbach, como para Novalis, urgia que se pensasse algo que não um «Factum» absoluto da filosofia, ou um procedimento exclusivamente analítico da filosofia – algo, por exemplo, como um *infinito ou incessante progredir (ou aproximação) em relação ao absoluto*:

(...) então, como nos parece, por certo não custará perceber que uma tal proposição (...) é impossível, que uma filosofia consumada nos fundamentos desta é uma mera ideia, e que um constante progresso em direcção a superiores proposições fundamentais é tarefa da razão filosofante. (ibid.)²¹³

Um outro exemplo de cepticismo, dá-no-lo *F. I. Niethammer*, no Prefácio ao seu *Philosophisches Journal*, em 1795, intitulado «Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie»²¹⁴; ele que aí, numa série de asserções, e sobretudo num parágrafo em específico, condensa todo o importante conteúdo desta vertente do problema de Novalis.

Assim, no início do texto, Niethammer reformula a dúvida de Feuerbach: «Em que hei-de reconhecer que aquilo que se me apresenta como universal e necessário é também realmente universal e necessário?» (PJ, I: 5)²¹⁵ Pois, reitera Niethammer à

²¹² «Das sicherste Kriterium der Wahrheit eines solchen Factums besteht darinn, dass ich es schlechterdings nicht aufheben, und ohne Widerspruch mit mir selbst nicht als nicht vorhanden denken kann.»

²¹³ «(...) so wird doch, wie uns dünkt, ohne viele Mühe erhellen, daß ein solcher Satz (...) unmöglich, eine in ihren Gründen vollendete Philosophie eine bloße Idee, und immerwährendes Fortschreiten zu höhern Grundsätzen Aufgabe der philosophierenden Vernunft sei.»

²¹⁴ Niethammer, Friedrich Immanuel, «Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie», in *Philosophisches Journal*, hrsg. von F. I. Niethammer, 1. Heft des 1. Bandes, Neu Strelitz, 1795, S. 1-45.

²¹⁵ «Woran soll ich erkennen, daß das, was mir als allgemein und nothwendig vorkommt, auch wirklich allgemein und nothwendig sei?»

frente, «é incerto se aquilo que a filosofia estabelece como as condições necessárias do sujeito são realmente as leis originárias do espírito humano.» (id.: 31)²¹⁶

A sua própria visão do problema, também ela afim a Feuerbach, expõe-a Niethammer no referido parágrafo, entre estas duas citações:

O conhecido na experiência, de que a filosofia parte a fim de deduzir o desconhecido que ela pressupõe no sujeito, antes de toda a experiência, não é uma apercepção isolada, mas sim o datum universal que nos é conhecido do sujeito: que a experiência de facto existe. Este facto principal universal, pressupõe-o a filosofia, e ela coloca a suprema pergunta que tem de resolver do seguinte modo: como é a experiência possível? Ou: o que tem de ser necessariamente pressuposto no sujeito, para que essa mesma experiência (uma sucessão de representações que se deixam unir em torno de uma consciência) deva ser possível? Por conseguinte, a filosofia não pode começar a priori, e não pode descender [«abwärts»] sinteticamente a partir de uma proposição certa, imediata a priori, como algo em si incondicionado, a fim de conferir igual certeza incondicionada a tudo o que puder associar a esta série; bem pelo contrário, a própria filosofia tem de partir de algo condicionado, ascendendo [«aufwärts»] sinteticamente na série das condições, a fim de encontrar as condições necessárias a partir das quais apenas então pode descender para o seu sistema, que tem validade universal. (id.: 23)²¹⁷

Assim, diz Niethammer, o cerne da questão está no próprio conhecer, ou antes, no que pode ou não ser conhecido, e humanamente conhecido (referindo-se, pois, a um absoluto); pois disso se faz o horizonte do progresso da filosofia, seu início e

²¹⁶ «(...) es [ist] ungewiß, ob das, was die Philosophie als die nothwendigen Bedingungen des Subjects aufstellt, wirklich die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes seien.»

²¹⁷ «Das bekannte in der Erfahrung, von welchem die Philosophie ausgeht, um auf das Unbekannte, was sie in dem Subjecte als vor aller Erfahrung vorhanden voraussetzt, zu schliessen, ist nicht eine einzelne Wahrnehmung, sondern das allgemeine Datum, das uns von dem Subjecte bekannt ist: dass überhaupt Erfahrung ist. Dieses allgemeine Hauptfactum setzt die Philosophie voraus, und stellt also die oberste Frage, die sie aufzulösen hat, so auf: Wie ist Erfahrung möglich? Oder, was muss in dem Subjecte nothwendig vorausgesetzt werden, wenn demselben Erfahrung (eine Succession von Vorstellungen, die sich zu Einem Bewusstsein vereinigen) möglich sein soll? Die Philosophie kann also nicht a priori anfangen, und von einem a priori unmittelbar gewissen Satze, als etwas an sich unbedingtem, in der Reihe der Bedingungen sogleich synthetisch abwärts gehen, um allem, was sie an diese Reihe anknüpfen kann, die gleiche unbedingte Gewissheit zu geben; sondern sie muss selbst erst von etwas Bedingtem in der Reihe der Bedingungen synthetisch aufwärts gehen, um die nothwendigen Bedingungen zu finden, von welchem aus sie alsdann erst zu seinem Systeme abwärts fortschreiten kann, das Allgemeingültigkeit hat.»

procedimento («o conhecido» («bekannte»)) e fim («o desconhecido» («das Unbekannte»)) no pensar do Eu. E por isso, afirma Niethammer em consonância com Feuerbach: *o que pode ser humanamente conhecido é tão-só a experiência*, e não o absoluto, o que por certo tem como consequência um enfoque na experiência, e um desenfoco do absoluto, mas que sobretudo significa uma *mudança de prisma*, a saber, que, para ele, a questão fulcral para a filosofia nem é tanto aqui *o que a experiência tem de fazer para alcançar um fundamento absoluto*, mas sim, diz, *o que tem de ser pressuposto para que essa experiência exista* – pois só dela, e da obtenção, do estudo da experiência, parte e depende todo o problema do absoluto. Numa palavra, pois, o sentido do problema de um princípio absoluto da filosofia tem de ser não tanto *absoluto-experiência (o absoluto como constitutivo, a experiência como regulativa) mas experiência-absoluto (o absoluto como regulativo, a experiência como constitutiva)*²¹⁸; e portanto, a indagação não se centra sobre se a experiência é real, mas sim sobre o que é necessário para que ela seja real, e possa buscar o absoluto («was muss in dem Subject nothwendig vorausgesetzt werden, wenn demselben Erfahrung (...) möglich sein soll») – e isso sim, é a filosofia; *pois só essa posterior busca pelo absoluto pode fazer ver a experiência que o absoluto é inalcançável, e que o Eu só pode alcançar até onde a experiência alcança, e que se a filosofia pensa o que lhe subjaz, isso é já para a legitimar a ela, e não ao absoluto*.

Por outras palavras, para Niethammer, como para Feuerbach, a filosofia, não tendo nascido a priori, antes tendo-se constituído a partir da primeiríssima instância, a experiência – os contrários –, tem de se ater a estes contrários no seu percurso, e negar o absoluto. E ao fazê-lo, a filosofia tem de *deixar cair o procedimento analítico, e antes subir mais e mais sinteticamente* – pressupõe-se, por uma infinita aproximação – até alcançar uma condição última. Pois, diria também Niethammer, o que se pensa conhecer a priori, apenas se conheceu analiticamente, e é uma mera ideia; isto é, o que se conheceu analiticamente, «abwärts», embora possa ter a aparência do originário mediante o seu carácter de ideia – sugere Niethammer – não o é, e *apenas o que é sintético é real, pois não nasceu deste proceder analítico, e é propriamente humano*. E portanto, desde a suposta glorificação de um princípio supremo de toda a filosofia, que

²¹⁸ Cf. também, a este respeito, carta de J. B. Erhard a Niethammer, de 2 de Novembro de 1794: «Quem nega a experiência, com esse não se pode falar, pois até a representação só a conheço como experiência. (...) A ligação causal é o fundamento sobre o qual queremos expandir o nosso conhecimento sobre factos, mas ela própria não tem nenhum fundamento, e por conseguinte tão-pouco o tem esta expansão.» (K: 112)

Fichte situa no Eu, até um procedimento rigorosamente analítico na dedução de todas as características posteriores, de todas as proposições subalternas do Eu; desde a assumpção do Eu como uma ideia, independentemente de toda a experiência, até à absolutização do Eu, e à afirmação contínua dessa absolutidade a cada passo analítico do Eu – dá-se, para Niethammer, algo como um *salto mortale*, um passo demasiado longo para o intelecto humano²¹⁹; o que, por fim, significa que *apenas o que caminha ou ascende infinitamente, «aufwärts», até aos conceitos e às ideias, pode vir a conhecer o absoluto*, pois só isso significa caminhar pela experiência, de onde provém o selo do genuíno conhecimento.

Assim, perguntamos: dados estes testemunhos, que são tão concomitantes, e tão bem se prestam a fundamentar a teoria de Novalis, o que significa então para o poeta, neste âmbito do *método analítico ou sintético do filosofar em direcção ao absoluto*, uma «interrupção do impulso para o conhecimento do fundamento» (NS, II: 181) absoluto, e a *aproximação infinita* que esta interrupção fomenta e traz à existência? São elas de índole *analítica ou sintética*, e que aporta isto para uma renúncia de um princípio absoluto, como Novalis a defende? E, por fim, de que modo não é a aproximação infinita de Novalis, e subsequente cepticismo em relação ao princípio, senão uma repetição da voz uníssonos dos seus colegas e amigos?

A meu ver, são três os problemas que aqui se põem – os mesmos, no fundo, que Novalis e seus pares têm como os mais centrais no questionamento à possibilidade de princípio absoluto:

em primeiro lugar, a afirmação de um princípio absoluto pressupõe um *progresso puramente analítico*, e este, dissociado que está da experiência e dos contrários, não pode por isso contemplar a causalidade, ou pelo menos tem de tentar surpreendê-la, antecipando-se-lhe, na medida em que a experiência não pode coexistir com o absoluto;

em segundo lugar, o método analítico, que desde logo tem a origem onde está o seu fim – no princípio absoluto –, e que durante o percurso reflexivo entre origem e fim

²¹⁹ Sobre isto, palavras de Erhard a Niethammer, 19 de Maio de 1794: «A filosofia que parte de uma proposição fundamental e se arroga derivar tudo daí, queda-se para sempre um artifício sofístico, e só a filosofia que se eleva até à suprema proposição fundamental, e expõe tudo o resto em perfeita harmonia com ela, e não daí o deriva, é a verdadeira. (...) As ideias são por nós conhecidas como a priori em nós, mas elas não são por nós conhecidas a priori, mas sim analiticamente, e porque, como ideias, elas elas têm um sinal de género, então cremos tê-las encontrado de facto mediante este sinal, que abstraímos delas.» (K: 79)

sempre tem de ter presente a si esse absoluto, não pode considerar *o método sintético*, e por isso a *dimensão ideal do problema*; pois todo ele é real apenas para si, e por isso ele gira infinitamente sobre si próprio, ele percorre infinitamente o círculo de si próprio, na mera tendência de vir a ser uno com o princípio que sempre é sua origem e fim – de ser *síntese* (quando, em boa verdade, ele o é já, apenas não o sabe) – o que leva Novalis a concluir: «Fichte trilhou o curso analítico em direcção a um princípio sintético» (ibid: 100)²²⁰;

Por fim, *em terceiro lugar*, e procedendo das anteriores condições, a afirmação de um princípio absoluto arroga-se ser o conhecimento de uma causa primeira que é uma causa última, e isso equivale a suplantar todos os contrários e a descrever um sentido unívoco no círculo de compreensão do procedimento filosófico do Eu.

Ora, a estes três problemas, responde Novalis com as já referidas noções que vimos aferindo, e cuja visão final agora apresentamos:

1. A necessidade de uma «*renúncia voluntária do absoluto*», pois «Este absoluto que nos é dado apenas se deixa conhecer negativamente, na medida em que agimos e descobrimos que o que procuramos não é alcançado mediante nenhum agir» (NS, II: 181).

Assim, por um lado, que o absoluto apenas se nos dê a conhecer negativamente, *isso é já em si influência do curso descendente do proceder analítico*; mas, por outro, o facto de que agimos e descobrimos que não alcançamos o que procuramos *por meio de nenhuma acção*, isso é em si já influência do curso ascendente do *método sintético*, na sua oposição à total positividade da teoria do absoluto de Fichte; e portanto, o que propõem os anteriores autores? Que, ao invés da total negatividade do absoluto, como ela é apresentada em Fichte, haja total positividade do Eu na buca pelo absoluto – uma busca infrutífera no real, mas deveras fértil no ideal, e que por isso tem de ser feita sinteticamente, enquanto imagem primeira do que pode representar não só uma interrupção do impulso para o absoluto, mas também do que esta interrupção contribui para uma experiência da carência do absoluto, e para uma aproximação infinita a este absoluto.

Por conseguinte, o método exclusivamente analítico é o contrário de tudo o que Novalis e colegas defendem, e é-lhes diametralmente oposto; e portanto, há que proceder à referida «*renúncia voluntária do absoluto*» – no método sintético –, que para

²²⁰ «Fichte ist den analytischen Gang nach einem synthetischen Prinzip gegangen».

estes funcionava como uma oposição a todos os referidos traços do pensar de Fichte, e surgia como uma proposta de nova imagem para a filosofia e para o Eu em geral.

2. A necessidade *de interromper o impulso para o absoluto – o que decorre da «renúncia voluntária do absoluto»*.

Assim, para Novalis, não é a busca exclusivamente analítica por um princípio absoluto que faz da filosofia o que ela é, como não o é a aquisição de resultados apenas negativos, nem muito menos a convicção de que a filosofia é o mero resultado de um Eu absoluto que é já e sempre o seu próprio princípio absoluto. Bem pelo contrário, é justamente a *interrupção desta totalização*, desta imparabilidade do impulso, isto é, a introdução, ou *primeira fusão disto com o método sintético* – esta *suspensão em pleno ar* do salto atribuído a Fichte –, que mostra à filosofia o que ela é: «Filosofia, resultado do filosofar» (ibid.: 181). Pois, bem vista, esta introdução do método sintético, proposta pelos anteriores autores, é *introdução de positividade (experiência) humana no problema, e na própria filosofia enquanto pensar humano*; e por isso, e por com isto concordar Novalis (ou não partisse o Eu nele, lembramos, da acção originária, e por isso da experiência, dos contrários), então, para Novalis, esta visão do problema dos seus pares, a saber, a interrupção sintética também por eles sugerida, já por certo corta o fluxo do conhecimento em direcção ao absoluto, por ter de o ater à experiência. Aliás, se, para além disto, tomarmos por esse fluxo o que ele é, a saber, conhecimento de si próprio do Eu, progresso da própria filosofia, ou, numa palavra, paulatina construção da imagem do Eu, então a *interrupção* não é apenas uma suspensão ou, como atrás se disse, um *apaziguamento*: a interrupção é, também e sobretudo, o ponto de uma singular, mas infinitamente profícua introspecção experiencial do Eu, e não porque o Eu olhe para dentro de si e se conheça, mas justamente porque, ao invés, o Eu se conhece aqui olhando *à sua volta*: um ponto em que lhe é permitido visar o anterior e o posterior de si próprio, em que, no mesmo relance, ele abarca à distância a sua origem e a sua perfeição máxima, e as sabe uma só, e em que as vê rigorosamente equidistantes de si – e ao fazê-lo, o Eu percebe que não é avançando que avança, ou recuando que recua, e compreende a inalcançabilidade de origem e perfeição (*método sintético, apesar do método analítico; união na desunião*). Ora, justamente, este momento seu, este momento intimamente privado, não só para o Eu mas também para a filosofia, é, para Novalis, *o mais elevado conhecimento de si próprio que o Eu e a filosofia podem alcançar*. Tudo o resto, passado e futuro da filosofia, são meio para este fim, veículo para esta noção superior. Entre o passo que deu e o próximo que dará – e ambos são

inequivocamente certos para a filosofia, ou não fosse este momento um momento na longa continuidade da prossecução de um impulso –, *a filosofia detém-se* «mediante apaziguamento no membro em que se está» (ibid.) – e, aduz Novalis, e parafraseio, *abstrai do fundamento absoluto*, o qual, percebe-o ela agora, lhe é inalcançável; ou antes, que passa a estar sempre ao alcance do passo seguinte, sempre ali já, quase palpável. Pois esse fundamento absoluto é para a filosofia *o único possível* – e por isso ela persevera, antes e depois de qualquer interrupção –, mas, ao mesmo tempo, qual Eurídice, ele é-lhe para sempre inalcançável, para sempre perdido na cisão da origem, e por isso a filosofia interrompe amiúde essa perseverança, a fim de sentir aquilo que tem, e nunca pode vir a ter.

Mas, creio, a posição de Novalis aponta ainda para algo mais.

Pois aqui, onde se explica a indefatigável *carência* da filosofia; onde melhor se compreende a noção de uma eterna experiência da falta, do rever que é invisível, mas visível, do reaver que nada é, mas é algo, que caracteriza a filosofia e a pena que para sempre lhe é imposta por ter cindido o homem e a natureza; e por conseguinte, onde se entende a sempre reiterada noção de que o percurso da filosofia em Novalis é um percurso de contrários, de dicotomias, a necessidade de tais oposições e, mais recentemente, a mais elevada noção de um retorno que é um avanço, e vice-versa: *aqui* se revela aquela que, para Novalis, é uma superior esfera da compreensão da interrupção da busca pelo absoluto, e por isso um ulterior plano da compreensão do próprio procedimento da filosofia. E porquê? Porque *a Novalis, não bastava um tal percurso analítico, como era o de Fichte*, e era-lhe necessário refutar a exclusividade desse percurso, e isso, vimo-lo já como sendo comum entre Novalis e os seus pares. Mas *isso não implica necessariamente que Novalis negue o percurso analítico* – que, diga-se, sempre tem por bom a procura circular de um absoluto, que Novalis aceita – *em detrimento de uma outra exclusividade, a saber, a de um método sintético* – que, convenhamos, tem também por bom várias coisas: pois, estando ancorado na experiência, ele contempla a causalidade, na medida em que a causalidade não pode, nem precisa de concorrer com o absoluto, que é desde logo negado aquando da assumpção da causalidade experiencial. Não. Bem pelo contrário, *o que Novalis aqui propõe com uma interrupção voluntária da busca pelo absoluto é uma singular, mas possível, ainda que apenas momentânea, fusão entre ambos os métodos*: um método analítico que tem origem e fim em si próprio, e que nessa circularidade sempre busca o absoluto em si, pois ele está-lhe sempre presente; e, por outro lado, um método sintético

que, ao que parece, não tem origem e fim, antes procede por aproximação infinita, que durante o percurso reflexivo entre origem e fim nunca pode ter presente a si o absoluto, pois este é-lhe inacessível, e portanto este método abstrai-se dele – daí a aproximação infinita –, e que, como tal, não se pode dizer que percorra um verdadeiro círculo, antes a sua aproximação infinita consiste num sempre mais elevado trilho sintético, e não numa qualquer relação com a origem e com o fim (que parece ser tacitamente negada): *daqui resultando, ou com isto se confirmando a definitiva rejeição de um princípio absoluto de toda a filosofia*²²¹. E portanto, diria, o que Novalis assim propõe é bem mais do que a mera possibilidade de união momentânea dos contrários, ou de introspecção do Eu e da filosofia; ao invés, o que Novalis assim propõe, desvinculando-se aqui totalmente de Fichte, mas também em parte dos seus pares, é a *possibilidade de uma união entre analítico e sintético*, não como proposta de união de contrários ao nível dos próprios métodos – o que já não seria de somenos ousadia –, mas *como proposta de uma mais profunda, ainda mais ousada compreensão da destinação da filosofia, e compreensão do problema do Eu* como o vimos apresentando: «Fichte trilhou o curso analítico em direcção a um princípio sintético. Eu trilho os cursos analítico e sintético ao mesmo tempo – Eu considero cada passo para a frente e para trás...» (ibid.: 100).²²² Resta-nos explicar, já de seguida, como Novalis pensa esta fusão.

3. Por fim, a necessidade de *simultaneamente negar o princípio absoluto de toda a filosofia, e afirmar a vigência de um novo método analítico-sintético, em direcção a uma nova e melhor compreensão do ser da filosofia*; pois esta e aquela faces do problema estão intimamente entretecidas, a ponto de a afirmação de uma depender da anulação da outra, e vice-versa.

²²¹ Assim, pois, é provada a íntima ligação entre uma interrupção voluntária da filosofia, uma carência da filosofia e uma negação do absoluto, e a rejeição de um princípio absoluto da filosofia. Esta defesa intransigente da teoria dos contrários, da sua união na desunião, da sua força infinitamente cumulativa mas nunca plena, é o que leva Novalis a *aceitar a existência ideal de um princípio absoluto de toda a filosofia, mas a negar-lhe uma existência real, e por isso ulteriormente a renunciar de todo à sua obtenção*; assim nega Novalis uma filosofia que obedeça a um só princípio absoluto, e que, girando em torno deste, se constrói e blinda em torno deste. Sobre isto, diz ainda Novalis, no fragmento 566 dos «Fichte-Studien» «Isto deixa-se chamar um postulado absoluto. Por conseguinte, toda a procura por Um princípio seria como uma tentativa de encontrar a quadratura do círculo./ Perpetuum mobile. Pedra filosofal./ (conhecimento negativo).» (NS, II: 181), e ainda no fragmento 314 do *Das Allgemeine Brouillon*: «Toda a ciência tem o seu Deus, que é ao mesmo tempo o seu objectivo. Assim vive na verdade a mecânica do perpetuo mobili (...). Assim a química com o menstruo universal – e a matéria espiritual, ou a pedra filosofal. A fil[osofia] busca um primeiro e único princípio. O matem[ático] a quadratura do círculo e uma equalização principal. O homem – Deus.» (id.: 530)

²²² «Fichte ist den analytischen Gang nach einem synthetischen Princip gegangen. Ich gehe den synthetischen und analytischen Gang zugleich – Ich betrachte jeden Schritt vor und rückwärts (...).»

Assim, no caso de Novalis – e visto que está o problema do princípio absoluto –, no que pode consistir este método analítico-sintético, e como pode este operar a negação daquele? A resposta, creio, surge na final recuperação da noção novaliana de *liberdade* – ou não fosse este movimento único do conhecimento de si próprio do Eu, nas palavras do próprio Novalis, uma «renúncia voluntária do absoluto» (it. meus); ou antes, a resposta surge na possibilidade de uma crescente ou superior *libertação em relação ao absoluto* – ou não nascesse esta renúncia voluntária, diz Novalis, mediante liberdade: «a infinita e livre actividade em nós» (ibid.: 181).

Assim, a nossa liberdade, diz Novalis no fragmento 647²²³, e já o dissera Hölderlin²²⁴, parte de uma lei, de uma coerção, de uma resistência, e é essa a coerção que determina originariamente a liberdade do Eu – a sua liberdade de pensar, de filosofar –, tal como é a liberdade que nasce aquando da originária cisão entre Eu e o objecto; ou, para repartir isto mesmo por faculdades, dir-se-ia que a racionalidade tem de pôr um travão a algo que se lhe opõe, como a desregrada faculdade de imaginação, irmã da liberdade – e fá-lo justamente através da ideia do absoluto, que em Novalis, como noutros, é a consumação de uma filosofia que pugna por inverter o erro do seu nascimento; e por isso, só mediante a *desobrigação* dessa coerção, que parte de fora («Todas as determinações saem de nós» («Alle Bestimmungen gehen aus uns heraus» (ibid.: 199)) podemos voltar a apropriar-nos dela, ou pelo menos a senti-la interiormente: «Pois a nossa liberdade parte necessariamente da determinação – Quanto mais nós nos subtrairmos às nossas determinações, tanto mais livres somos» (ibid.)²²⁵ Sim, pois complementa Novalis no fragmento 555, ser livre não é apenas a origem do Eu e da filosofia: ela é tendência destes: «Ser livre é a tendência do Eu...» («Frey seyn ist die Tendenz des Ich...» (ibid.: 177), até mesmo a sua existência em geral: «Todo o ser, ser em geral não é senão ser livre...» («Alles Seyn, Seyn überhaupt ist nichts als Freyseyn...» (ibid.)).

Ora, unindo estes simples factos ao sistema de pensamento de Novalis, reitera-se pois: a coerção que desde sempre acomete a liberdade do Eu *é a do absoluto*. Pois

²²³ «Denn unsre Freyheit geht nothwendig von Bestimmung aus – Je mehr wir uns unsrer Bestimmungen entledigen, desto freyer werden wir.» (NS, II: 199).

²²⁴ Sobre isto, cf. o fragmento «Sobre a lei da liberdade», de Hölderlin: «Se sob a lei da liberdade não estivessem a faculdade de apetição juntamente com a fantasia, então, nunca existiria um estado seguro que equivallesse àquele ainda agora indicado, pelo menos não dependeria de nós apreendê-lo. O seu contrário ocorreria de qualquer modo, sem que o pudéssemos evitar.» (StA, IV: 220), e também o fragmento «Sobre o conceito de punição» (StA, IV: 223-225).

²²⁵ «Denn unsre Freyheit geht nothwendig von Bestimmung aus – Je mehr wir uns unsrer Bestimmungen entledigen, desto freyer werden wir.»

também para Novalis a filosofia, e com ela o Eu, são desde sempre obrigados a tender para o absoluto, para a inversão do erro originariamente cometido; e portanto, *negar o princípio absoluto tem de resultar, já por si, num acréscimo de liberdade, mas também - e isto é fulcral, na reacquirição do ser em geral do Eu, pois, para Novalis, ser em geral é ser livre*. Mas a questão é a seguinte: a interrupção do impulso para o absoluto não significa para Novalis, como já vimos, a definitiva, terminante negação do absoluto, mas sim e sobretudo, como vimos no capítulo anterior, que para a filosofia o absoluto passa a ser *o único possível*, e por isso sempre alcançável, mas nunca alcançável: e por isso, isto é não tanto uma negação, quanto uma *abstracção* do absoluto, pois é isso justamente que é demonstrado pela interrupção, pela carência do absoluto, e é também justamente isto que abrirá para uma *aproximação infinita*, isto é, a aproximação que estipula o grau de liberdade que se conquista. E então, poder-se-ia perguntar aqui, por fim: *quanta liberdade há num absoluto possível, resultado de uma aproximação infinita ao mesmo? Ou antes: quanta liberdade se ganha num absoluto possível, em relação à nenhuma liberdade do absoluto em geral?* Sim, pois a liberdade está no progresso, isso vimo-lo já; mas e no progresso que não tende apenas para o absoluto, mas também e ao mesmo tempo para a sua origem? Isto é, e na hibridez de um Eu que se sabe a um tempo origem e consumação final, e que portanto produz um procedimento, na filosofia, talhado à sua imagem, *quanta liberdade há?*

Ora, a filosofia é livre para progredir; mas o que um absoluto possível representa é que ele está aí, e não está; isto é, o absoluto possível é, agora e sempre, a eterna espora, o eterno aguilhão da actividade pensante do Eu; mas a sua possibilidade diz que o absoluto só o é porque, ao se revelar, ele logo desaparece, pois ao vir à presença do Eu, ele logo se ausenta, preparando-o para uma próxima *ilusão*, para um próximo ludíbrio da reflexão e do sentimento deste, e assim por diante, infinitamente. Isto é: em direcção a este absoluto, a filosofia progride recuando, *oscila* («Schweben»). E portanto, *há também liberdade no progresso que é recuo*; pois esse é o modo essencial de proceder da filosofia para Novalis, e é esse o modo como a filosofia se vê a si própria na conquista do absoluto – sobretudo, porque com a renúncia ao absoluto em geral, resta-lhe, diz Novalis, um absoluto possível, ao qual ela tem de se aproximar infinitamente, e em relação ao qual ela tem de indefinidamente reclamar liberdade. Mas esta liberdade, sendo algo em relação ao nada do absoluto em geral, tem tanto de real (para a imaginação) como de ilusório (para o entendimento, que não pode conceber nada deste singular comportamento do Eu ou dos opostos) – isto é, a liberdade é apenas

real até ser alcançada; uma vez alcançada, ela é liberdade, mas subitamente nada é, e é já o seguinte grau de liberdade. A liberdade é pois, aos olhos do Eu, um meio-termo produtivo, embora necessariamente ilusório, entre a total ausência de liberdade do absoluto e a total presença de liberdade da ausência do absoluto: ela é, dir-se-ia pois, *um meio-termo, por união, entre os procedimentos analítico e sintético*. E por conseguinte, neste método híbrido, analítico-sintético de Novalis, *há apenas tanta liberdade quanto aquela que é precisa para que o Eu continue a progredir sem progredir*, para que, por ilusão e por realidade, ele continue a aproximar-se infinitamente. A filosofia analítico-sintética é, numa palavra, a conquista, mas também simultânea moderação da liberdade – ela é *a liberdade correcta e exacta para o Eu, eixo central deste plano da sua compreensão: ela é a própria aproximação infinita*, enquanto sinal máximo e mais claro de uma união entre analítico e sintético. Pois também uma aproximação só pode ser aproximação em relação a algo, não a um puro nada; e mais ainda uma aproximação que se quer infinita, tem de se poder aproximar infinitamente de algo; caso contrário, ela progrediria indefinidamente, e a liberdade não cresceria gradualmente, antes seria presente ao Eu sob uma forma total, e de uma só vez. E disto conclui Novalis: a aproximação infinita significa, para a questão da liberdade, um *crescimento gradual* desta; um *crescimento*, pois o absoluto em geral é negado; e *gradual*, pois a aproximação infinita é liberdade, e dá-se entre o Eu e um absoluto possível, e essa possibilidade do absoluto, que é uma carência, é justamente o que promove e restringe, o que dá e tira força à liberdade, e portanto a regula, a modera enquanto a deixa prosperar. E isto, diz Novalis no fragmento 555, fá-lo a filosofia desligando-se daquilo que era necessário no absoluto em geral – daquilo que nele era estritamente rigoroso, como o seu percurso ou o modo do seu percurso, e que por isso muito o ligava à razão e ao entendimento, e adoptando antes a imagem de um absoluto possível, que tem tanto de fictício no seu conceito, quanto de real no que provém na crença neste – e isso, diz Novalis, faz a filosofia não mediante o entendimento (para o qual isto não existe), mas mediante a *imaginação (a criação da anterior imagem, ilusória por sinal, do absoluto possível)*²²⁶.

Assim, numa palavra: ao interromper o seu curso em direcção ao absoluto – e aí abstraindo desse mesmo absoluto –, a filosofia, discernindo a sua aproximação infinita a esse absoluto, *imagina* um absoluto possível, que só é possível porque tem de ser

²²⁶ «Wahrscheinlich also das Element der Eibildungskraft – des Ichs – des Einzigen vorhingedachten Absoluten – das durch Negation alles Absoluten gefunden wird.» (NS, II: 184)

imaginado, tem de se tornar imagem para ela, e que só é imaginado porque ele é apenas possível, devido à anterior negação do absoluto em geral. Aí, aquando da interrupção, na genuína compreensão de uma aproximação infinita e no que esta representa para uma ulterior negação de um princípio absoluto, dá-se o avanço da liberdade: *o Eu é livre*, e não tanto porque tenha resolvido o problema – que é em si insolúvel –, ou nem tanto porque tenha descoberto no seio da sua angústia um bálsamo, e saiba o porquê de tudo isto, mediante a própria filosofia, que o faz sentir tudo isto na pele. Sobretudo, o Eu sente-se livre porque é verdadeiramente o eixo entre opostos oscilantes, opostos que, diz Novalis, «devem ser necessariamente unidos e necessariamente separados» (ibid.: 177) (e que o têm de ser *nele*), e ao sê-lo, ele como que os une, embora apenas momentaneamente, embora apenas um instante – e é, na sua imaginação, uma vez mais Ser, uma vez mais livre, e uma vez mais o foco de «toda a realidade» (ibid.). O momento de apaziguamento, diz Novalis, é pois também um momento de «harmonia» (ibid.) entre o todo – e o que une esse todo, aduz, é o Eu na sua «faculdade de imaginação produtiva» (ibid.), onde ele é livre para se compreender a si próprio na sua «Eu-idade» («Ichheit» (ibid.)), na sua faculdade de imaginação produtiva, progredindo para um dos opostos na medida em que progride para o outro, recuando para um na medida em que recua para outro, unindo e desunindo – oscilando, pois, entre ambos, numa infinita aproximação ou infinita *oscilação* entre origem e absoluto de si próprio: «da oscilação entre opostos» (ibid.).

Ser livre é a tendência do Eu – a capacidade para ser livre é a imaginação produtiva – harmonia é a condição da actividade desta – da oscilação entre opostos. Sê uno contigo próprio é pois fundamento de condição do mais elevado fim – ser, ou ser livre. Todo o ser, ser em geral não é senão ser livre – oscilação entre extremos que devem ser necessariamente unidos e necessariamente separados. A partir deste ponto luminoso da oscilação flui toda a realidade – nele tudo está contido – obj[ecto] e sujeito são mediante ele, não ele med[iante] eles./ Eu-idade ou faculdade de imaginação produtiva, a oscilação – determina, produz os extremos entre os quais se oscila – Isto é uma ilusão, mas apenas no domínio do comum entendimento. De resto, isto é algo inteiramente real, pois a oscilação,

a causa disto, é a fonte, a *mater* de toda a realidade, a realidade ela mesma.
(ibid.)²²⁷

3. O fim da filosofia: vontade de viver e tendência de morte no filosofar

Para reatar o nosso propósito – e considerada que está a filosofia na sua origem, na *carência*, e no seu procedimento, a *aproximação infinita* –, dedico agora um breve capítulo àquele que será o corolário natural desta evolução: *o desenlace da filosofia* como Novalis o entende, desenlace este que se pretende ser a súpula do pensamento de Novalis sobre *a filosofia enquanto ser de contrários, pugnando por suprimir esses mesmos contrários*. Um primeiro ponto (I.), dedicá-lo-ei pois ao pensamento desta aparente contradição, procurando ver num aspecto *a vontade de viver* da filosofia, no outro a sua *tendência de morte*, e em ambos a destinação da mesma; e um segundo ponto (II.), devotá-lo-ei à análise das possíveis consequências dessa dupla tendência sobre a auto-compreensão do Eu.

I.

Começo por reatar o fio do pensamento de Novalis. Cito o autor no 5º Grupo de Manuscritos, onde, falando do «princípio supremo», ou do «Fund» (NS, II: 184), este diz:

Ele é um produto da faculdade de imaginação, em que cremos sem que, segundo a sua e a nossa natureza, algum dia logremos conhecê-lo. (...) /O princípio supremo tem de ser simplesmente não-dado, antes tem de ser um livremente criado, um poetado, excogitado, para fundar um sistema metafísico universal que

²²⁷ «Frey seyn ist die Tendenz des Ich – das Vermögen frey zu seyn ist die productive Imagination – Harmonie ist die Bedingung ihrer Thätigkeit – des Schwebens, zwischen Entgegegengesetzten. Sey enig mit dir selbst ist also Bedingungsgrundsatz des obersten Zwecks – zu Seyn oder Frey zu seyn. Alles Seyn, Seyn überhaupt ist nichts als Freyseyn – Schweben zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunct des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Obj[ect] und Subject sind durch ihn, nicht er d[urch] sie./ Ichheit oder productive Imaginationskraft, das Schweben – bestimmt, producirt die Extreme, das wozwischen geschwebt wird – Dieses ist eine Täuschung, aber nur im Gebiete des gemeinen Verstandes. Sonst ist es etwas durchaus Reales, denn das Schweben, seine Ursache, ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst.»

começa da liberdade e visa a liberdade. / Todo o filosofar visa a emancipação./ (NS, II: 184).²²⁸

Assim, diz Novalis, não podendo o Eu alcançar pela simples razão – sem a experiência – um princípio absoluto, mas nunca podendo deixar de o perseguir; não podendo nem devendo a filosofia, pois, suprimir os contrários que lhe dão o ser, a ela e ao Eu, mas não podendo senão pugnar por os atenuar e até rasurar; numa palavra, vendo-se ela cingida a uma tão singular posição, que cada passo seu em direcção à sua consumação é um passo mais em direcção à sua origem, mas não podendo deixar de assim agir, sob pena de *ter de renunciar à sua índole humana*, então a única solução possível, para Novalis, é que a filosofia sempre continue a *carecer* deste fundamento absoluto, isto é, que, progredindo até este numa aproximação infinita, e no seio desta angústia, nas intermitências ou interrupções do impulso para este, nesse *acto supremo da imaginação*, a filosofia como que ganhe liberdade, e ao ganhar liberdade encontre *bálsamo* no único absoluto que é possível ao Eu, ou como nos referiremos a ele doravante, *um «livremente criado»* («Frey Gemachtes» (ibid.)), «um produto da faculdade de imaginação» em que se pode por certo crer, mas nunca se pode alcançar.

Mas, dado isto, pergunta-se agora: o que significa ulteriormente para a filosofia, e para o Eu, a negação de um princípio supremo, e subsequente renúncia ao absoluto? Ou, o que é o mesmo: o que significa a imagem deste *livremente criado* para o percurso do Eu, ela que é uma conjunção viva de sentimento e reflexão, na sua tendência para o pólo ideal de reunião destes contrários? Estas duas perguntas, creio, têm *uma só resposta*; mas aqui, elas afiguram-se-nos ainda como duas pontas soltas, as quais em seguida temos de tentar unir se queremos reclamar coerência para o pensamento do jovem Novalis.

Ora, porque uma tal sùmula envolve outra amplitude, e sempre pede uma visão de conjunto da questão, tratemos de recolocar uma última vez o problema da filosofia em Novalis, agora no seu todo.

Vimos já que, para Novalis, o problema do Eu é um problema *circular*, e ele envolve a compreensão do procedimento do Eu nesse mesmo círculo, sob a forma da

²²⁸ «Es ist ein Product der Einbildungskraft, woran wir *glauben*, ohne es seiner und unsrer Natur nach, je zu erkennen vermögen. (...) /Das oberste Princip muß schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes*, *Erdachtes*, seyn, um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen, das von Freyheit anfängt und zu Freyheit geht. / Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab/.»

filosofia, e isto desde o seu início até ao seu fim. Assim, *o nascer do Eu*, que é também o nascer da filosofia – e ocorre num dos dois pontos-chave desse círculo – divide duas fases do Eu, o que significa que já aí o Eu tem de surgir da oposição, e da contraposição de contrários, sentimento e reflexão: do sentimento, pois o sentimento é o Eu antes do Eu, a filosofia antes de o ser, na actividade originária, e da reflexão, pois a reflexão é com efeito o Eu e a filosofia na sua actividade reflexiva; e ao nascer, *o Eu e a filosofia são a união na divisão destes dois contrários*, isto é, em Novalis eles unem-se não pelos seus mínimos, mas pelos seus *máximos*, e isso, por sua vez, faz com que no círculo de compreensão do Eu tenham de ser discernidos não um, mas dois percursos contrários, e todavia concorrentes – pois só assim a necessidade dos contrários é elevada desde as mais ínfimas, até às últimas esferas da compreensão do Eu, e só assim podemos sentir a necessidade de acompanhar o sentimento e a reflexão até este ponto.

Esses dois pontos, conhecemo-los já. Eles são, diria Novalis nos seus «Freiberger Naturwissenschaftlichen Studien» de 1798/99, «absolutos pontos de diferença» («absoluten Differenzpunkte» (ibid.: 445)), e isso porque eles são, cada qual para si, «absolutamente sensíveis («absolut Sensibel» (ibid.)). Eles são, pois, o já referido encontro *máximo* entre sentimento e reflexão – na acção originária –, que analisámos já sobejamente, e que tanto nos ajudou a entender o que foi dito sobre o nascer e o procedimento da filosofia, e, por outro lado, *aquele outro* encontro cuja importância vimos pressentindo, mas que deixámos em silêncio, que agora pretendemos ver melhor, e sem o qual não podemos aspirar a entender o desígnio último da filosofia para Novalis, o que o fim desta possa significar para ela, e também para o Eu.

Assim, ao procurar ver esta relação mais de perto, salientaria aquela que é a sua característica principal, e que traça desde logo a sua imagem: ao passo que a acção originária é um encontro entre máximos, *aquele outro* é um encontro *entre os mínimos de sentimento e reflexão, e é para ele, enquanto absoluto, que a filosofia tende*; e se o é, é porque, tendo nascido de máximos, e portanto da extremização de contrários – da acção originária, ou da «Ur-Theilung» –, a reflexão sabe, por um lado, que *tem de tender para o seu extremo oposto*, porque isso representa a anulação da cisão que ela própria incarna, por outro, que *tem de o fazer despotenciando-se, perdendo em fulgor e em vitalidade*, descrevendo por isso um percurso exactamente oposto ao percurso de cumulação que lhe deu o ser na actividade originária, e assim comprovando inequivocamente a noção de um círculo de um sentido duplo, contrário mas coincidente, e também, do ponto de vista do esmorecimento, a noção de uma aproximação infinita.

Pois, no seio de um tal círculo, esta despotenciação cumpre por certo um propósito perfeitamente natural, e facilmente visível: o círculo progride até um ponto absoluto em que o seu mínimo (o mínimo dos seus contrários, mas todavia um mínimo, e não um nada) reorigine, volte a desencadear, a partir desse mínimo, novo crescimento de sentimento e reflexão, no sentimento, até ao reencontro máximo destes contrários, na acção originária. Mas, para além deste, a despotenciação cumpre ainda um outro propósito, *mais profundo e importante*: pois ao assim agir, ela como que fecha o círculo, e ao fazê-lo, alcança pela sua ductilidade extrema *a íntima conexão entre origem e fim*: ela une pela sua causalidade os pontos máximos e mínimos que ligam origem e fim, enquanto pontos explicativos destes, e por fim liga a causa à consequência tanto quanto a consequência à causa (analítico + sintético). E se do lado da inconsciência do problema, isto não nos concerne tanto, até porque está fora da nossa capacidade dizer muito mais sobre ela, todavia, do lado da consciência, da liberdade, enfim, da humanidade do problema, é caso para dizer que isto é para Novalis de grande importância, pois este é justamente o procedimento da reflexão humana, aqui sob a forma da filosofia. Por outras palavras, *a própria filosofia é o livremente criado* («Frey Gemachtes»), *ou a linha consciente, que une a origem e a consumação do Eu* (os «absolutos pontos de diferença»); e isto mediante uma aproximação infinita entre máximos e mínimos; e a filosofia fá-lo não só no pensamento que o Eu tece entre origem e consumação – qual a posição do Eu entre estas, como ele procede entre estas, se as pode ou não alcançar –, como a própria filosofia, enquanto reflexão do Eu, enquanto imagem reflexiva do Eu, numa palavra, enquanto Eu, vive esse pensamento, e filosofa sobre si própria, pensa sobre si própria e a sua destinação, e habita o seu próprio filosofar sobre si própria. A filosofia é, por isso, também para Novalis, «Filosofia, resultado do filosofar» (ibid.: 181), na interrupção que a própria filosofia faz da sua própria reflexão, na verificação do seu fôlego, no seu curso para o absoluto. Mas também por isso, essa interrupção, o filosofar (o «livremente criado») – até porque, para Novalis, o filosofar é o resultado de um avanço que é o recuo – é ligação íntima da filosofia à sua origem e ao seu fim. Na filosofia, no seu filosofar, discerne-se a *possibilidade e/ou impossibilidade de uma reunião entre origem e consumação da filosofia*, e isso é já a máxima ligação que a filosofia alguma vez poderia forjar entre ambos esses pontos.

Mas então, e porque inquirimos aqui pela *ulterior capacidade da filosofia para atingir a sua destinação ideal*, pergunta-se então: *quais são, pois, os contornos desta*

ligação da filosofia, enquanto «livremente criada», à origem e ao fim? Até onde pode ela estreitar os absolutos pontos de diferença? e se a tarefa da filosofia de alcançar o absoluto, o dito ponto ideal da sua consumação e da do Eu, é possível na impossibilidade, e impossível na possibilidade, então, o que significa para a questão este absoluto possível, este livremente criado, que sempre é humanidade possível e impossível da filosofia, e alcance mínimo e máximo do pensar do Eu?

Por um lado, o absoluto possível, o único absoluto possível – o fruto vivo do progredir, o filosofar –, informa a filosofia da possibilidade de se consumir, isto é, da possibilidade de se reaproximar da origem. Ele – o absoluto possível – é, enquanto trazer até si o absoluto, a razão para perseverar, dir-se-ia, o agulhão da filosofia, pois ele é a imagem ideal do encontro entre os absolutos pontos de diferença que a filosofia nunca poderá alcançar, mas que ela traz até si, para que embora instantaneamente, mas constantemente, estes a possam impelir a perseverar.

Mas, por outro lado, o absoluto possível é por certo apenas uma ilusão, um bálsamo, um acto da faculdade da imaginação («um poetado, excogitado»), um momento de interrupção na incessante e inevitável caminhada do Eu para um fundamento absoluto; e portanto, *possível – ou livre – significa aqui tanto o máximo, como o mínimo, ou a intercalação de momentos de sede e saciação da busca*: o absoluto possível, o livremente criado do absoluto na filosofia é o mais longe que o Eu pode ir na sua busca, mas também o mais perto que pode vir a chegar do objecto do seu desejo – e por isso, ele é central na ligação ou cisão entre origem e fim, e portanto para a filosofia como móbil disto mesmo²²⁹. O absoluto possível acalenta, mas destrói a esperança; aproxima, mas afasta o objecto visado, e por isso é que a aproximação infinita é real, mas esmorecente, e tende para mínimos (isto é, é possível, mas impossível). E só isto, aliás, nos permite reafirmar que uma vez desprendida da origem e em direcção à sua consumação, a filosofia pode por certo aspirar, *crer numa ligação ideal a ambos os pólos, que ela de facto tem, que os une, e que vimos ser a do único absoluto possível; mas, por detrás desta, está omnipresente a impossibilidade de alcançar, de conhecer um princípio absoluto, e portanto a impossibilidade de progredir até ao objecto visado, a união mínima de sentimento e reflexão*, a não ser mediante uma aproximação infinita, mediante a carência desta reunião.

²²⁹ «Frey seyn ist die Tendenz des Ich – das Vermögen frey zu seyn ist die productive Imagination – Harmonie ist die Bedingung ihrer Thätigkeit – des Schwebens, zwischen Entgegengesetzten.» (NS, II: 177)

Assim, numa palavra, esta noção de *livremente criado, o absoluto possível*, representa por certo o *desejo* de alcançar o absoluto, na *impossibilidade* de alcançar o absoluto: a sina da filosofia. Mas, se pensarmos que este momento entre possível e impossível é, ele próprio, um momento de criação, feitura de liberdade (ou não fosse ele um «*frey Gemachtes*»), e porém uma liberdade efémera, que se debate com a restrição do puro absoluto – e que disto depende toda a imagem da filosofia; se pensarmos, pois, que ele, o livremente criado, é *um fôlego de força momentâneo no seio do necessário curso de enfraquecimento que é o caminho para o absoluto*, então isto significa, para Novalis e para nós, algo mais. Isto significa que *o livremente criado é um assomo de vontade de viver, de individualidade, de humanidade da filosofia, no pensar do Eu, e que o é na medida em que a filosofia é um elo entre contrários que ela sabe unos na sua desunião*; pois origem e fim, «pontos de diferença absolutos», são aqui trazidos à filosofia na sua função única, enquanto tal, mas também e já na sua dupla função de origem e consumação, o que significa que *no acto filosófico da livre criação, a consumação absoluta vem à filosofia também como origem absoluta, e a origem absoluta também como consumação absoluta*, e ambas são aí, na filosofia, possíveis (pois elas são reais e ideais, e isto, como diz Novalis, «simplesmente não pode [ser] nada dado» («*muss schlechterdings nichts Gegebenes [seyn]*») (ibid.: 184)), antes é um «*Frey Gemachtes*» (it. meus).

Por conseguinte, sugere Novalis, na filosofia dá-se um *contacto simultâneo entre duas liberdades*, e com isso forja-se um vínculo, uma «*Bindung*» entre estas liberdades e a filosofia: «Vínculo é liberdade simultânea («*Bindung ist simultane Freyheit*») (ibid.:445)); isto é, dada a sua inalcançabilidade real, os absolutos pontos de diferença, com as suas duas liberdades sensíveis (unas, mas sempre opostas), são assim idealmente convocados pela filosofia no curso aproximativo desta, mediante a negação do absoluto, e presentes um ao outro²³⁰.

Mas, pergunta-se, se já na questão do proceder, a filosofia que avança recua e que recua avança, e isso parece obstar ao seu progresso, então como pensar a coadunação destas duas liberdades, e a daqui decorrente vontade de viver da filosofia?

²³⁰ Num processo que, no fundo, respeita o próprio difícil procedimento da filosofia, segundo o qual «percorrer ao mesmo tempo os caminhos sintético e analítico» significa, para Novalis, o possível no impossível de «considerar cada passo para a frente e para trás» (NS, II: 100); o que nos diz que a aproximação infinita da filosofia, no seu proceder, é a mesma aproximação infinita que a filosofia aqui adota entre opostos absolutos, presença e ausência dos contrários (analítico + sintético), e portanto o «vínculo» entre duas liberdades, esta «liberdade simultânea», só pode significar para Novalis o mesmo que para ele significa o avanço que é recuo, pois isso são dois planos de uma mesma questão.

A resposta é: *idealmente*. Pois se realmente o curso de aproximação ao absoluto é para a filosofia impossível, já idealmente, como vimos, *a filosofia nunca pode estagnar; e portanto, ela própria gera a referida interrupção do seu curso para o absoluto, que por sua vez gera o momento que aqui consideramos*. O mesmo que ocorreu antes tem pois de voltar a acontecer nesta esfera superior da compreensão da filosofia. Assim, a filosofia convoca a si duas liberdades contrárias, umas por certo na sua existência, mas contrárias no sentido que geram – e o que acontece num primeiro momento, diz Novalis, é que aí, no livremente criado da filosofia, essas duas liberdades contrárias se coadunam entre si, e resultam num «ponto de indiferença ou neutral» («Neutral oder Indifferenzpunct» (ibid.: 445) onde ambos os «opposita [são] totalmente livres» («Opposita [sind] gänzlich frey» (ibid.)). E porquê? Porque justamente, ao criar liberdade em si, renunciando ao absoluto e aceitando um absoluto possível, a filosofia traz a si duas diferentes liberdades, e elas são em si naturalmente contrárias; mas porque já é singular procedimento da filosofia que ela pugne pelo impossível mediante o possível, e isso porque cada passo seu é tanto avanço como retrocesso, e nisso possível, mas impossível, então, essa mesma neutralidade – que já inicialmente a leva a ter de renunciar ao puro absoluto – é como que adaptada às liberdades destes pontos de diferença, de tal modo que elas estão aí em mútuo equilíbrio, e nisso se suprimem uma à outra, «uma actua ao mesmo tempo com a outra, e isto torna ambas insensíveis» («eine wirckt zugleich mit der Andern, und dis macht beyde insensibel» (ibid.)), e nisso se compatibilizam, se dessensibilizam e neutralizam. *O cerne está, pois, na dessensibilização ideal das polaridades reais dos contrários*; e daí que já atrás mencionássemos que o livremente criado não podia ser sentida pela filosofia senão como *um apaziguamento, um paliativo à sua angústia* – e por isso, depreende-se, como sua subsequente *vontade de viver, genuína humanidade da filosofia*. Pois, porque a oscilação («Schweben») é para a filosofia dor, angústia, ânsia do impossível, então este momento de supressão dos contrários, de *indiferença* entre os contrários, é para a filosofia *vital*; pois neste momento, os opostos são «insensíveis»: $A = A$, *apesar de* $A = B$, dir-se-ia, e a filosofia, ainda que por momentos, parece ter cumprido a sua destinação de suprimir o último dos contrários. Este momento, diria Novalis, é a emancipação possível da filosofia: «Todo o filosofar visa a emancipação» («Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation» (ibid.: 184)).

Ambos estão unidos no sentido comum, em relações reciprocamente invertidas. O máximo e o mínimo estão simplesmente unidos. (...) no ponto de indiferença, de modo abs[olutamente] aparente, ambos são reciprocamente suprimidos para um terceiro – são insensíveis. (ibid.: 445)²³¹

Porém, se retomarmos o paralelismo entre isto e o procedimento mais essencial da filosofia, é de pensar porém que, porque também o procedimento da filosofia não é mera neutralidade, nem alguma vez pode chegar ao fim, antes é *infinito dinamismo da união na desunião*, então, também aí estas liberdades não possam quedar-se numa pura união, numa indiferença, antes, apesar da supressão mútua, *têm de manter ao nosso olhar a sua realidade, a sua sensibilidade, a sua desunião*. Isto é, elas estão por certo num «ponto de indiferença ou neutral»; e neste, diz Novalis, os «opposita são totalmente livres» (ou «de facto reciprocamente suprimidos, e aparentemente cada qual absolutamente sensível» (ibid.))²³². Mas porque cada liberdade é «absolutamente sensível», então, isto significa que, ao mesmo tempo e sempre, essa liberdade possível, essa possível saciação ou apaziguamento, tem de ser intercalada com novo momento de impulso, nova procura pelo infinito, novo tentar agarrar com as mãos o impalpável – no que é, a meu ver, nova prova de uma perfeita adequação entre procedimento e tendência geral da filosofia em Novalis –, e, por conseguinte, este momento de união ou supressão das liberdades dos dois «pontos de diferença absolutos» tem de ser, ao mesmo tempo, um momento de desunião, ou nova libertação dos mesmos, num dinamismo que respeita aquele que Novalis estipulou para o proceder da filosofia.

Assim, creio, há ainda um *outro nível de leitura* desta mesma adequação no livremente criado, por certo decorrente da consonância que acabámos de registar; e porque até aqui tentámos espelhar o procedimento da filosofia neste estágio superior da sua destinação, e vemos isto como um aspecto deliberado no pensar de Novalis, então há que levar esta decisão metodológica até ao fim, e tentar perceber o que ela acarreta para a filosofia. Pois, com efeito, esta união na desunião dos dois pontos de diferença, análoga à união na desunião do procedimento da filosofia, é aquilo que estimula a própria filosofia, é o *alento possível* da filosofia, no livremente criado – ela é aquilo que faz a filosofia esquecer momentaneamente o seu necessário, mas impossível curso em

²³¹ «Gebunden im gewöhnlichen Sinn sind beyde im gegenseitigen verkehrten Verhältnißen. Das Maximum und Minimum ist schlechthin Gebunden. (...) im Indifferenzpuncte beyde sich nur abs[olut] scheinbar für einen Dritten gegenseitig aufheben – insensibel sind (...)».

²³² «in der That gegenseitig aufgehoben und scheinbar jede absolute Sensibel (...)».

relação ao absoluto, e também por isso se fala do «livremente criado» como de um absoluto possível. Por outras palavras, com o livremente criado, a filosofia como que se resguarda do facto de que, no seu procedimento, ela está impedida de progredir ao mesmo tempo até origem e fim, e isso não só o vimos já, como o vemos no ponto de indiferença entre os dois absolutos pontos de diferença; pois aí, lembro, a impossibilidade nada conta, e a filosofia é não obstante impelida a progredir – ou não fosse este percurso o de uma aproximação infinita, e não de uma infinita indiferença, e não fosse isto uma união na desunião, e não apenas uma união, ou uma desunião. Mas então, o que significa isto? Significa que, se isto mesmo acontece no seu procedimento, então também ao nível da sua *tendência geral*, que por ora conhecemos como uma vontade de viver, a filosofia tem de persistir, de sair desse necessário, mas momentâneo estado de união ideal dos contrários, e regressar à sua dura realidade – e portanto, a estes momentos de relativa saciação, logo tem de se suceder uma nunca realmente saciável sede de absoluto, e isto, como vimos, para lá de qualquer racionalidade, de qualquer liberdade momentânea, de qualquer livre criação. Isto é, se no ponto de indiferença, este o é *porque aí se neutralizam duas forças tornadas concomitantes mas contrárias, também aqui, por detrás, para além desse ponto de indiferença, há toda a diferença entre forças concomitantes mas naturalmente contrárias, que é por certo aí momentaneamente suspensa, mas não pode ser terminantemente negada, nem na sua existência, nem na sua inegável supremacia em relação à sua contra-parte*; pois isso, só por si, faria esboroar-se todo um edifício de pensamento que tanto depende desta sucessão, desta intercalação das forças e contra-forças dos contrários, como o de Novalis.

Assim, dir-se-ia, se uma *parte* da aproximação infinita é a junção dos pontos de diferença, inequívoca manifestação de uma *força vital* e por isso *humana* da filosofia, e de uma necessidade de se ater à vida nos contrários, então a outra metade, passiva, silenciosa, irresistível da aproximação infinita consiste porém num apelo da sua ideal consumação, segundo o qual *a filosofia tem não de conciliar, mas de suplantar os contrários*; pois, se por um lado a filosofia pugna por preservar os contrários, e nisso procede humanamente, preservando e prezando a sua vida, e mostra vontade de se manter em vida, por outro, *algo parece negar-lhe tudo isto, e lançá-la numa outra direcção*. Até porque, relembro, isto mesmo é para Novalis a filosofia: por um lado, saciação humana no conhecimento possível do absoluto – convalescença momentânea, recuperação do fôlego –, mas por outro, e *sobretudo*, uma *aproximação infinita a uma*

infinita redução, ou, como mencionámos atrás, uma infinita despotenciação, um infinito enfraquecimento, sem fim, e por isso sempre crescente – nunca atingível, mas sempre crescente. E por isso afirmo com Novalis: a interrupção voluntária da filosofia, a negação do absoluto, o absoluto possível, o livremente criado são por certo estímulos de vida, a roda motriz, o essencial procedimento da filosofia, e são eles que permitem à filosofia existir como pensar do Eu – eles são, dir-se-ia, *o modo possível de a filosofia se agarrar à vida*. Mas para lá deles, algo os molda assim, ainda que contrariamente ao *mais humano, mas não por certo originário impulso* da filosofia, e assim desvia o seu sentido; e o que faz isso é o próprio objecto da negação, ou para a filosofia, a sua positividade, que no fundo apenas assim opera tendendo para o puro absoluto, e portanto para *a sua total negatividade*²³³.

Ora, segundo esta última concepção de uma aproximação infinita, como Novalis a entende, pode-se fazer um último exercício na compreensão do problema para o autor.

Assim, se, para Novalis, a aproximação é enfraquecimento, diluição, apagamento da filosofia, e, como vimos, a filosofia não só não pode parar, como tem de promover isto; e se, como parece, é esta a ordenação suprema da filosofia, superior a qualquer sua interrupção ou tomada de consciência, pois é o seu fim último, a sua destinação, que ela venha a reconstituir a unidade que ela própria cindiu, e a reunir o Eu com a natureza – de tal modo que a própria interrupção apenas parece concorrer com isto, então, por um lado, o desígnio da filosofia passa por certo por se aproximar do seu objecto, um objecto que ela não pode alcançar, e do qual apenas se pode aproximar; mas, por outro, e justamente porque essa aproximação se faz mediante a sua despotenciação, *então a filosofia vem a conhecer aqui o seu derradeiro sentido, o seu objectivo final para si própria*. Pois, por certo, a vida da filosofia, nascida da liberdade («começa da liberdade»), consiste em toda a restrição que ela sente em direcção aos pólos opostos, onde está para ela a liberdade absoluta («visa a liberdade»); e a interrupção no caminhar em direcção a estes pólos como que, de uma maneira possível, constrói um *simulacro* da liberdade do Eu, só possível nos opostos, em si, isto é, na interrupção, a filosofia simula a liberdade que o Eu sentiu antes da filosofia, na união elementar, e que sentiria depois da filosofia, após a extinção desta. E sem dúvida, ao fazê-lo, a filosofia mostra que só na liberdade – no absoluto – ela pode cumprir o seu propósito. Mas porque essa simulação é justamente – uma *simulação*, e se sobrepõe

²³³ Numa palavra, é ainda e sempre o absoluto possível (positivo) que se subordina ao absoluto impossível (negativo), e não o inverso.

momentaneamente àquilo que nela é natural, a saber, a sua busca incessante pela liberdade, então, *ao criar em si liberdade, a filosofia mostra por certo ater-se à vida; mas um tal ater-se à vida, efêmero como é, apenas oculta por um instante que o curso da filosofia é um de desprendimento em relação à vida, e de aproximação à sua própria inversão*. Assim, o derradeiro sentido da filosofia é sobremaneira singular, e é por certo emancipatório. Mas ele traduz-se do seguinte modo: *a filosofia é, para Novalis, a infinita aproximação à reversão do que ela própria gerou ao nascer, à anulação daquilo que a mantém em vida, isto é, a algo como a sua própria obliteração enquanto tal; e a emancipação da filosofia está em que ela trabalha para se anular*, e isto é comprovado não só pela gradual despotenciação da filosofia que assim progride, mas também pelo facto de que este ponto mínimo, final, é aquele ponto que mais directamente confina com a origem da própria filosofia – um é aliás o outro. E por conseguinte, porque, para Novalis, a vida, não só a vida da filosofia, mas também a vida do Eu, são «início da morte», e uma só tem sentido mediante a outra: «Vida é o começo da morte. A vida, devemos-la à morte. A morte é terminação e começo a um tempo – cisão e mais próxima auto-ligação a um tempo.» (ibid.: 230)²³⁴, então, isto significa que o ponto que a filosofia tão sofregamente procura desde a sua origem é não apenas o da reconstituição da origem, não apenas o da sua consumação, mas também o único ponto que a isso pode levar, e isto apesar de tudo o que isso acarreta: *o alcançar do ponto do seu próprio desaparecimento, numa palavra, a sua própria morte – e ainda que este ponto seja para si realmente impossível, e isso o demonstra a sua necessária negação do absoluto, ele é-lhe idealmente possível, e é para ele que a filosofia tem de tender*.

Numa palavra, pois – e para responder à nossa própria pergunta –, esta *tendência ideal de morte* (não a morte ela própria, pois essa é impossível²³⁵), vemo-lo agora, é o mais íntimo, o mais ulterior, o mais possível mas por isso mesmo o mais irresolúvel e impossível *estreitar do laço entre origem e fim*, dentro daquela que é a vida e o

²³⁴ «Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich – Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich.»

²³⁵ *Pois, justamente, embora a filosofia sempre tenda para o seu desaparecimento, este é-lhe impossível de alcançar*. Isto é, a morte é para a filosofia o seu único objecto: ela é-lhe tudo, pois ela fará dela nada, e fará bom o erro da cisão que a filosofia trouxe consigo; ela devolverá o Eu à união consigo próprio, o sujeito à união com o objecto, o real à união com o ideal: e por isso a filosofia sempre tem de tender para ela, pois isso é já parte da sua consciência de si própria, que ela alcança no momento da interrupção. Mas aí, como vimos, esta simultânea liberdade que os opostos supremos conferem ao pensar humano é momentânea, e mesmo que o não fosse, ela era já simultânea à mútua restrição que estes opostos lhe impõem, e portanto coerciva – e nesse momento, em todos os momentos, é dado a ver à filosofia, pela sua própria vida, que esta morte é-lhe impossível de alcançar, e que portanto não lhe resta senão desejá-la constantemente, sabendo-a sempre impossível, ou então, cumprindo o preceito da sua destinação, aceitar a morte na senda deste processo, ir morrendo no processo.

procedimento infinito de Eu e filosofia; pois à contínua aproximação à origem, sempre se sobrepõe o facto de esta mesma ser infinito curso até à consumação, o que desde logo põe um fim à possibilidade de a filosofia alcançar o absoluto. E tudo isto, todo este hiato entre opostos, é a vida da filosofia: *não por certo apenas vontade de viver, mas sobretudo tendência para a morte*: «A morte é polar» («Der Tod ist polarisch» (ibid.: 445)). Fim e origem, como contrários que são, têm para Novalis polaridade: elas são um «mais e menos morte» («Plus und Minus Todtes» (ibid.)): uma morte evidente, a do desaparecimento da filosofia na sua consumação, e uma morte oculta, velada, a do desaparecimento da filosofia na sua origem. Uma que lhe é mostrada na ilusão, a outra que lhe é mostrada na realidade: mas por isso mesmo, ambas discerníveis apenas no próprio percurso da filosofia, mais concretamente na interrupção que é sua superior auto-compreensão; isto é, ambas entretecidas num só momento, num momento de ligação («Bindung», diria Novalis) entre extremos que a filosofia presencia, e tem de presenciar em si.

II. Comprovada que está, para Novalis, a singular relação de vontade de viver e tendência de morte simultaneamente presentes na filosofia, abro um último e muito breve ponto, com respeito às consequências desta última relação sobre o invólucro que afinal a alberga, o *Eu*.

Assim, vimo-lo já, a ligação entre filosofia e Eu é inegável, e pouco mais poderíamos acrescentar sobre isto que não fosse mera repetição do que já se disse. A filosofia, assim o entende Novalis, é o pensar natural do Eu, e o Eu, a disposição natural da filosofia; pois se, nestes termos, é a filosofia que, no seu curso, guia o Eu pela vida reflexiva deste, e nisso faz do seu próprio percurso o do próprio Eu – na medida em que ela, como ele, é também sentimento e reflexão –, por outro lado, é também o Eu que, na sua humanidade, confere se não um rumo, pelo menos uma índole – *a humana* – à filosofia; pois como se não bastasse a filosofia nascer com o Eu, viver com ele, e nele, o que é já parte da humanidade que a une com este, porém, a filosofia, como o Eu, também avançam e recuam, também *oscilam*, têm dúvidas e têm certezas, sentem angústia e bálsamo, pecam e expiam, sentem e reflectem – no fundo, no que poderia ser considerado prova de um irrefutável vínculo entre ambos.

Mas neste ponto da nossa investigação, neste ponto do pensar de Novalis, não mais perguntamos pela simples ligação entre estes. Aliás, tão provada esta está, que perguntamos agora não pela provável humanidade da filosofia, ou o provável pensar

filosófico do Eu, mas antes pelo derradeiro traço, a derradeira prova da real relação entre ambos, a saber, *que relação última é esta entre humanidade da filosofia e pensar filosófico do Eu, e em que medida pode a acentuação desta influir sobre Eu e filosofia, e isto na reciprocidade de ambos?*

Assim, com respeito à *filosofia como pensar do Eu*, a ilação a retirar salta espontaneamente ao olhar, e é a seguinte: que se com o Eu nasce a filosofia, enquanto pensar deste, e o Eu, enquanto ser pensante, faz da filosofia veículo por excelência da sua essência humana de ser de pensar (no «fora do Ser») – e se isso apenas demonstra a comum *vontade de viver* de Eu e filosofia, então o por certo não real, mas porém ideal fim anunciado da filosofia, para o qual esta trabalha, numa palavra, a *tendência de morte* da filosofia, *tem porém de significar também algo para o Eu*; ainda que não venha a influir sobre a imagem real do Eu (que sempre terá de perdurar), fá-lo-á pelo menos sobre a *imagem ideal* do Eu, a imagem do Eu no seio da filosofia, no seu pensar de si próprio.

Já com respeito à *humanidade da filosofia*, as ilações não são tão evidentes – mas, segundo creio, elas podem ajudar-nos a esclarecer a anterior dúvida. Pois, com efeito, há que considerar a anterior vitalidade da filosofia, ou não fosse também ela um claro sinal de humanidade nesta. Aqui, poderíamos recorrer ao próprio Eu para traçar um paralelismo com o carácter humano da filosofia, descrevendo uma tal vitalidade, como o fazemos com o Eu, como um instinto de sobrevivência da filosofia, uma necessidade de se ater à vida, no fundo, uma vontade de permanecer em vida que muito liga o Eu, como ser humano, e a filosofia, enquanto pensar (humano) do ser humano sobre si; e esta ligação tem certamente de ser tida em conta, e não pode ser omitida enquanto *traço humano da filosofia*, pois esse é o proceder da filosofia, é o fazer(-se) humano dela, e a vontade de viver dela é a vontade de viver do Eu. Mas, diria não sem um tom novaliano, uma coisa é o que se pode fazer, e que se tem de fazer dentro dessa possibilidade, e se faz de veras, e outra bem diferente é aquilo que se acabará por fazer, ou acabará por nos ser feito, quer ela seja feita ou não, quer se queira isto ou não. Novalis, cuja vida, sabemos-lo pelas cartas, seria isto mesmo, chamará a isto por certo *destino*; e, com efeito, diria o poeta, o destino pode ser modulado, moldado, mas, diria também Novalis, ele não pode ser de tal modo transformado que resulte em algo que não o que sempre teve de ser, e isto tanto é assim, que até essas mesmas modulações, ao invés de contrariarem, antes têm de ulteriormente concorrer para o natural ou inevitável cumprimento desse destino. Ora, *assim era o caso, cria Novalis, com o Eu – e isto é*

aliás a humanidade deste; e portanto assim era, por transposição de influência, *com a filosofia*, cuja humanidade, como temos visto, está por certo em que ela nasça para viver, e que nisso viva, mas também e sobretudo – como um destino ulterior – que ela trabalhe para se aniquilar, para se apagar, e isso, a ponto de mesmo os momentos da sua maior relutância, da sua maior obstinação em relação ao desfecho anunciado (a saber, a sua negação do absoluto), não poderem ser vistos senão como ulteriores contribuições, se não para uma mais rápida, pelo menos para uma mais certa propiciação desse destino final. Isto é, por outras palavras, para Novalis, os momentos de negação do absoluto são o que a filosofia tem de fazer para se manter realmente em vida, e juntamente com ela, também o Eu; mas *idealmente* vistos, isto é, a partir do prisma da sua ulterior tendência de morte, esses momentos são justamente parte da roda motriz que sempre intercala apaziguamento e dor, que sempre oscila, e ao oscilar sempre impele a filosofia e o Eu para uma aproximação infinita ao absoluto; pois isso mesmo é a humanidade da filosofia: *a vontade de viver numa tendência de morte*, que a filosofia aceita e combate, nega e aquiesce por aproximação infinita. E por conseguinte, dir-se-ia, a suprema humanidade da filosofia não está para Novalis em que ela deseje viver, ou que porém ela saiba que tem de aspirar a morrer; *a suprema humanidade da filosofia está antes em que ela deseje viver para que, com isso, possa continuar a aspirar à morte*, não por certo como desejo íntimo, mas como sua inevitável consumação circular; pois sem vida não há morte, sem morte não há vida, e nisto está também a singular relação do Eu com a morte enquanto destino ulterior, a saber, que o Eu queira viver para não morrer, mas que saiba que só na morte ele se pode depurar a ponto de voltar a ser uno consigo próprio, e portanto tenha de viver para morrer – e se, algo cruelmente, não lhe é possível morrer senão mediante a vida, então ele viverá; e se, algo cruelmente, não lhe é possível viver senão mediante a morte, então ele terá de ir morrendo.

Assim, diria numa palavra, a filosofia vive realmente, como Eu; mas *idealmente*, a filosofia, tal como o Eu, não só têm de visar a sua morte, como têm de *desejar* mediante a vida – como algo que sempre deseja ausentar-se da existência, permanecendo nela, por ser isso a única possibilidade de um acto final de reunião com a pureza da origem; e por isso, diz Novalis, «Morrer é um acto genuinamente filosófico» (NS, II: 217)²³⁶. Isto é, para Novalis, *a filosofia tende para a sua morte, e num contínuo assomo do desejo de tal morte – num contínuo impulso suicida –, não pode ver nisso*

²³⁶ «Sterben ist ein ächtphilosophischer Akt.»

senão aquilo que a faz ser filosofia, aquilo que explica a sua carência de morte, que a identifica enquanto tal, que nela é mais essencial e propriamente filosófico, e isso é justamente o seu carácter humano, e é isso que tão intimamente a liga ao Eu. *Vivendo*, a filosofia tende para se suprimir; *morrendo*, para se manter em vida; e tal como antes foi sua única necessidade que ela cindisse sujeito e objecto, furtando o primeiro a uma natural indolência, e tornando-se humana, faz-se agora da reunião de sujeito e objecto o seu ideal, e este ideal pressupõe que, para o alcançar, e para se depurar da sua humanidade, a filosofia una todos os contrários que lhe deram vida, e que ela criou, que suprima essa *oscilação*, e que, ao fazê-lo, negue a sua própria existência, e *deseje desaparecer* da memória dos homens. Novalis chama a isto, aliás, um «pensamento extremamente interessante»: «O acto genuinamente filosófico é o suicídio; este é o real começo de toda a filosofia, para aí tende toda a carência do discípulo filosófico, e só este acto corresponde a todas as condições e características da acção transcendental»²³⁷ (ibid.: 223), ele que, em boa verdade, é também corroborado quase literalmente pelos amigos de Tübingen, cada qual à sua maneira: seja Hegel:

Só na medida em que a reflexão tem uma referência ao absoluto ela é razão, e o seu acto um saber; mas, mediante esta referência, a sua obra passa e apenas a referência permanece e é a única realidade do conhecimento; por conseguinte, não há nenhuma verdade da reflexão isolada, do puro pensar, senão a da sua aniquilação (HeW, II: 30)²³⁸

ou Schelling:

A filosofia tem de pressupor aquela separação originária, pois sem ela não teríamos qualquer carência de filosofar. (...) E porque só mediante aquela separação a filosofia se tornou necessária (se tornou um mal necessário) – uma disciplina da razão desorientada –, é que ela trabalha incessantemente para a sua própria aniquilação. O filósofo que emprega o tempo da sua vida, ou uma parte

²³⁷ «Der ächte philosophische Act ist Selbsttödtung; dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merckmalen der transcendentalen Handlung./ Weitere Ausführung dieses höchst interessantes Gedankens.»

²³⁸ «Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat; ist sie Vernunft und ihre Tat ein Wissen; durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht und ist die einzige Realität der Erkenntnis; es gibt deswegen keine Wahrheit des isolierten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens.»

dele, a seguir a filosofia especulativa nos seus abismos sem fundo, para aí desenterrar o seu fundamento último, faz uma oferta à humanidade, que, por ser o sacrifício do que de mais nobre ele tem, pode, talvez, ser considerado do mesmo modo que a maioria dos outros. Será sobejamente sucedido se conseguir levar a filosofia tão longe que também a última carência dela, como uma ciência particular, e, com isso, o seu próprio nome, desapareçam para sempre da memória dos homens. (I: 40, 42; AS: 43-44)²³⁹

Assim, provada que está a íntima ligação da filosofia ao Eu em todas as fases da sua existência –, *reiteramos*: se o Eu nasce com a filosofia, se ela é ele em todo este percurso, então, *tem de haver para o Eu uma última consequência do facto de que a filosofia tenda para se anular*. Pois, vê-se agora, a ligação da filosofia com o Eu não é uma mera ligação de nascimento, vida e morte; a filosofia *é* o Eu, e se não é o Eu na sua vida activa, é-o pelo menos na sua vida reflexiva, da qual a sua vida activa muito depende, e sem a qual ela nunca poderia ter vindo a ser conscientemente: e por isso, não é nenhum exagero afirmar que é a filosofia que, mediante a reflexão sobre estes contrários, *vai construindo (na vontade de viver), ou desconstruindo (na tendência de morte) a imagem do Eu*, que, no fundo, a história de um é a história do outro, e que o curso do próprio filosofar bem poderia explicar, por si só, o curso do Eu na sua vida, nos seus avanços e recuos, em suma, na história da sua evolução. Isto é, a filosofia é, do início ao fim, o mais fiel processo de *(des-)construção da imagem do Eu* – e por imagem não entendo a imagem física do homem, mas sim *o constructo que o homem faz de si próprio* desde que começa a pensar, e se reconhece enquanto um ser dotado de reflexão, um ser que sente, um ser que filosofa; e portanto, o Eu filosófico representa a *humanidade* do Eu, ou aquilo que propriamente faz dele um Eu, e é aqui, na formação

²³⁹ «Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophiren. (...) Und da sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht – selbst nur ein nothwendiges Uebel – eine Disciplin der verirrtten Vernunft war – so arbeitet sie unaufhaltsam zu ihrer eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu anwendet, der Reflexionsphilosophie, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt die Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelsten ist, was er hat, vielleicht den meisten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfnis derselben, als einer besondern Wissenschaft, und damit sein eigner Name auf immer aus dem Gedächtnis der Menschen verschwindet.», palavras da 1ª edição de Schelling, F. W. J., *Ideias para uma filosofia da natureza*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001. A tradução portuguesa foi aqui ligeiramente alterada; mas palavras similares, pela pena de Schelling, estão também na 2ª edição do escrito, em AS, I: 252-253.

da imagem do Eu, que a filosofia tem a sua verdadeira influência sobre ele, e ele sobre ela.

Mas, se assim é – e isto é o que nos importa salientar em Novalis –, e se o destino do Eu parece estar tão fielmente entregue ao curso da sua reflexão, pois o destino da reflexão do Eu é, na verdade, o destino da imagem que ele próprio tem de si, então, dir-se-ia, promover o filosofar é por certo um processo de construção do Eu no seu pensar, mas o anular do filosofar não pode implicar apenas anular aquilo que nessa imagem é essencial e constitui toda a sua história, antes tem de implicar também apagar a história do pensar do Eu nesta senda, para o Eu como indivíduo e para o Eu em geral; e portanto, se o filosofar é para Novalis um processo de construção da imagem do Eu no pensar do Eu sobre si próprio, ela tem de ser também, e ao mesmo tempo – aqui, para Novalis – um necessário processo de desconstrução da imagem do Eu mediante o seu próprio pensar.

Por fim, creio, a chave disto está na compreensão do papel do próprio Eu na questão. Pois, dado o que precedeu, e porque a filosofia não pode senão fazer isto – idealmente –, mas não pode nunca fazer isto – realmente –, então o objectivo da filosofia sempre será duplo, a saber, avançar tanto, que nisso regrida o suficiente para alcançar a origem, ou recuar tanto que nisso progrida o suficiente para alcançar a sua consumação; pois, de qualquer dos modos, o Eu ver-se-ia reunido com a sua origem, e assim consumado. Mas, justamente porque *avanço é aqui recuo, e vice-versa*, origem e consumação do Eu são para a filosofia *impossíveis*. E porquê? Porque, justamente, origem e consumação são para ela, que é também e no fundo *humana – e que traz em si o Eu*, e nisso justamente avança e recua, e oscila entre contrários –, *puras, não humanas*; pois na origem e na consumação do círculo da compreensão do Eu não há contrários, e não havendo contrários, isso significa que neles *não há Eu* (pois eles são o antes e o depois do Eu, não o Eu). E assim sendo, estes pontos só podem ser estranhos à vida do Eu, e portanto *tanto insidiosos, como porém ameaçadores para a sobrevivência do Eu*. Mas então, o que isto significa, pois, é que entre filosofia e absoluto, o único impedimento, o único ruído estranho que proíbe a união de ambos, só pode ser... *o próprio Eu, que precisa dos contrários para sobreviver, e que não existe nem na sua origem, nem na sua consumação. Isto é, o Eu, ou antes a disposição humana, todo o carácter humano da filosofia é justamente aquilo que, tão humanamente, a prende à vida, e embora impelindo-a para isso, a impede de alcançar este(s) absoluto(s), suprimindo-se a si própria*. Pois, afinal, o que é o Eu aqui? *O Eu é o que joga, e é*

jogado entre a vontade de viver e a tendência de morte da filosofia. O Eu é, por um lado, o que evita que a filosofia seja mera linguagem mecânica, sem vida, visando apenas o absoluto, mas, por outro, porque a filosofia assim tem de ser, o Eu é o que assim a impede de ser, obrigando a filosofia a perder essa mesma vida, e tornar-se mecânica, e visar sem mais o absoluto. Numa palavra, pois, *o Eu anima a filosofia*, pois confere-lhe sentimento e reflexão, e nisso antropomorfiza-a, torna-a humana; mas, por outro lado, essa mesma humanidade é o que a *impede* de cumprir a sua obrigação, e alcançar o absoluto. O Eu dá à filosofia o seu destino, e promove-o nela, mas tira-lho no mesmo momento, mostra-se-lhe como sua mola propulsora, apenas para se lhe revelar a um tempo como causa do seu torpor, apenas para voltar a ser mola propulsora, e por aí diante; e portanto, se a filosofia não é totalmente impossível, é porque a tendência de morte do Eu a impele a perseverar; mas se a filosofia não é totalmente possível no seu percurso, é porque a vontade de viver do Eu a prende a uma infinitude, e por aí em diante.

Assim, e para resumir esta dupla influência do Eu: a imagem do Eu é por certo o que mantém a filosofia em vida; mas se, como parece, segundo Novalis, promoção e demção cooperam aqui entre si, e *a imagem do Eu só mantém a filosofia viva para ela poder continuar a aspirar à morte*, e porém nunca lha concedendo, pois essa prerrogativa do destino é mais forte, então, afirmo com Novalis, também aqui *a imagem do Eu é o que impede a filosofia de alcançar o seu fim último: a morte*,²⁴⁰ e portanto, com efeito, a filosofia só se cumpre na sua anulação – mas isso é porque *o Eu só é puro no seu pensar... se não for Eu*, e se o Eu não for Eu, então, o seu pensar não é filosofia, e a filosofia não é filosofia. E se *realmente* a filosofia tem de continuar a promover, isto é, a construir em si a imagem do Eu, pois essa é a sua realidade, e também a sua possibilidade, *idealmente ela tem porém de depor a imagem do Eu, desumanizando-se, tornando-se mais e mais neutra em si. Isto é, a filosofia tem de, como sugere Novalis, gradualmente pugnar por desfazer, apagar, suprimir – numa palavra, desconstruir a imagem do Eu*, que no fundo não é senão uma intermitência supérflua, um ruído metafórico, um impedimento à pureza do pensar humano, e idealmente visto, o último obstáculo entre o pensar humano e o absoluto. O gradual apagamento ideal do Eu na filosofia, *mediante a própria filosofia*, só pode significar um gradual apagamento ideal

²⁴⁰ Morte a que, ao procurar desprender-se do Eu, ao procurar apagá-lo em si, a filosofia seja como for sempre se sentenciaria, mas aí sem contradição, sem avanços e recuos; pois sem o Eu, a filosofia deixa de ter resistência em direcção ao absoluto, e sem resistência, ela própria tão-pouco pode existir, o que porém estaria enfim em conformidade com o seu desejo de se anular.

do Eu na filosofia, *mediante o próprio Eu*; e a tendência para um apagamento do Eu no seu próprio pensar, embora *suicida*, tem tanto de natural como de necessário, e nisso a filosofia mostra-se não apenas individual ou contingente, mas universal, e por isso como sendo da ordem da carência²⁴¹ - e aí, e só aí, se mostra em todo o seu fulgor a referida última relação entre humanidade da filosofia e pensar filosófico do Eu: na paulatina mas tácita, visada mas sem fim desintegração ou desconstrução de ambos, um mediante o outro.

Por fim, com isto, Novalis oferece-nos *duas importantes ilações, ou se se quiser, sugestões de leitura final* para filosofia e Eu:

Primeiro, *com respeito à filosofia, que o apagamento ou desconstrução da imagem do Eu nela coincide, e muito se presta ao seu desígnio final de auto-anulação, pois que o segundo pressupõe o primeiro, e o primeiro resulta espontaneamente no segundo, prova final da mais fiel intimidade entre Eu e filosofia.*

Assim, a filosofia vê-se na obrigação de paulatinamente expurgar-se do que nela é subjectivo, e nisso progressivamente *desconstruir a imagem do Eu em si*, e isso de tal modo que *o que nela é propriamente humano*, a saber, o que nela é ambivalente ou ambíguo (isto é, da índole dos contrários), o que nela tem comparação ou transposição alheia, ou o que nela é valorativo, ou *propriamente metafórico*, e portanto da ordem do juízo, se veja totalmente extinto; e portanto, extinguindo aquilo que também a ela lhe deu o ser, a filosofia sucede em *se anular a si própria*, e une os dois propósitos que a orientam, que no fundo são um e o mesmo. Ao se desapegar do homem, a filosofia, que é intimamente humana, que é íntima ligação com o Eu, desapega-se de si própria, e ao *perder aquilo que a anima, o espírito de humanidade*, isso tem de se reflectir naquilo que *dela resta sem o Eu*. A filosofia, aí não mais $A=A$, mas $A=B$, transforma-se assim até ao seu traço visível, na própria linguagem; a saber, no Não-Eu, a filosofia torna-se mera palavra, puro pensar, mero traço negro em espuma branca (lembrando Mallarmé),

²⁴¹ Novalis responde a isto mesmo no frag. 462, 4º grupo de manuscritos: diz Novalis que o conhecer, de que aqui falamos, é um estado universal, e não pode ser atido a um caso individual («Das Erkennen ist ein allgemeiner Zustand, der nicht an einen einzelnen Fall gebunden ist» (NS, II: 158)), pois que o conhecer não depende do indivíduo. Mas o curso do conhecimento absoluto, o conhecimento do ser, reconhecemo-lo apenas no individual, no Eu: «Die Fähigkeit des Seyn Erkennens können wir im Einzelnen finden – wo ein Erkennen ist – ist auch ein Seyn.» (id.: 158); pois foi essa, já então, a motivação suprema para o nascer e o prosperar do Eu, algo de que o impulso para o absoluto é apenas a melhor prova: o Eu conhece, e ao conhecer, ele conhece o ser. Assim, ainda que esse conhecimento não dependa do Eu, é ele que o enceta e procura; o que, ao mesmo tempo, significa que ainda que seja o Eu que assume a imagem do geral na procura do absoluto, todavia, ainda que ele o falhe, ou simplesmente não seja capaz de o alcançar, o absoluto permanece intocado, pois é independente deste: «Aus den Veränderungen dieses Einzelnen können wir nicht auf Aufhören des Seyns und Erkennens schließen.» (ibid.)

ou ela própria escrita branca (lembrando Barthes), silenciosa porque sem a voz do Eu, infalível porque sem o erro do Eu, em direcção ao absoluto, que é todas estas coisas de uma só vez. A linguagem da filosofia, dir-se-ia, perde o seu *ruído de subjectividade*, ela volta ao seu estado originário, em que no seu silêncio, na sua total presença no mundo (total exterioridade) e presença num ser objectivo (total interioridade) – numa palavra, na sua total interioridade que é total exterioridade –, ela é una com o objecto que diz, e vive na própria vida sem palavras dos objectos; e portanto, ao invés de estar cheia de pregnância subjectiva, cheia de poder metafórico, a palavra é como que disso desinsuflada, até que o seu significado não possa ser senão o primevo, mas por isso mesmo o verdadeiramente certo, o único verdadeiramente possível – ou até mesmo sem significado, apenas como mera existência, mero objecto, mero mundo e mera vida. *Pois por isto entende Novalis o fim da filosofia, e isto é para Novalis a verdadeira consumação da faculdade de julgar filosófica, a verdadeira proposição suprema da ciência, que também Fichte sempre visou na sua filosofia: «Eu=N[ão]E[u] – proposição suprema de toda a ciência e arte.»* (NS, II: 331)²⁴²; e por isso, dito isto de outro modo, ao invés de ser apodicticamente certa, infalível como se pretendia a linguagem da Doutrina da Ciência de Fichte²⁴³, a linguagem quer-se aqui, em Novalis, infalível, certa não por tais razões, mas porque *inteiramente livre do homem e da sua filosofia*. A perfeição terminológica de Fichte dá lugar, para Novalis, a uma simples *inexistência terminológica*, e para que esta seja adquirida, não só não pode haver um Eu absoluto, como tem de haver um Eu relativo, e por fim, não mais pode existir um Eu, um pensar – nem sequer uma linguagem que seja minimamente humana.

Segundo, com respeito ao Eu, Novalis aponta para a importância de se tecer uma última consideração sobre as vertentes individual e geral deste problema.

Assim, é notório que a desconstrução da imagem do Eu, não apenas na filosofia, mas ao nível do próprio modo como o Eu aí se pensa a si próprio, têm de implicar severas consequências não só para si, mas para a imagem (ideal) do Eu em geral. Pois, com efeito, as alterações ao indivíduo, mediante a filosofia, podem ir desde uma mera

²⁴² «Ich=N[icht]I[ch] – höchster Satz aller Wissenschaft und Kunst.»

²⁴³ É este, em suma, o verdadeiro e último propósito da doutrina da ciência, e que só muito raramente é expressamente enunciado por Fichte: o de *fixar* o retorno à origem da linguagem, projectando-o sobre a compreensão do problema da identidade e deixando que este assumia paulatinamente os contornos daquele – isto é, que, à empresa da doutrina da ciência de elevar a filosofia à condição de *prima* ciência, possa corresponder e estar à altura uma total sistematização, uma total recuperação da mais originária essência da linguagem, capaz de enfim providenciar o eterno, inescapável círculo teoretico-prático do Eu. Numa palavra, o alcançar de uma *terminologia nacional* de toda a filosofia, da nova linguagem de toda uma nação, de todo o domínio do saber, de toda a humanidade.

nuance reflexiva deste, sem implicações ulteriores para a sua relação com o próprio conhecer, até decisivas transformações na própria imagem que o Eu tem de si. Mas aquela transformação de que Novalis aqui trata, e que nos interessa, essa, creio, poderá ser considerada *especialmente profunda*, pois não trata de alterações, mas de *uma alteração definitiva*. E porquê? Porque o faz mediante a reflexão que aborda a sua própria relação com o absoluto, e que, ao fazê-lo, está a determinar o próprio curso da compreensão que a filosofia tem de si própria, e subsequentemente o curso da auto-compreensão do Eu – e não só do Eu indivíduo, mas do Eu em geral; pois o Eu vê que tudo em si, a sua individualidade, a sua especificidade valorativa, enfim, o seu próprio juízo, enquanto imagem inicial da sua humanidade, mas agora também, ao que parece, enquanto imagem final da sua humanidade, *tudo isso é com efeito o que o prendia à vida, mas simultaneamente, aquilo que ainda o separa do absoluto*, aquilo que é nele verdadeiramente insuficiente, e que o faz sentir com tanta premência e singularidade a carência por algo mais. Mas este *algo mais*, sabemo-lo já, é a única coisa que, atingida a plenitude consumada do seu curso, falta ao Eu experienciar: a sua *morte*; e portanto, por ser isto a morte, não a vida; isto é, por não ser isto a mera promoção do Eu, mas uma muito singular, porque ideal exortação à morte do Eu, isso é recebido pelo próprio não apenas como algo individual, mas como algo universal: isto é, individual na morte real do indivíduo, percebido idealmente pela espécie, e universal na morte apenas ideal da espécie, assim percebida pelo indivíduo. Isto é: ao saber isto, o Eu, não só enquanto indivíduo, mas também em geral, ganha consciência da sua *mortalidade*, e revendo-se na filosofia, ele percebe na sua própria existência algo como uma jornada colectiva, um episódio único, irrepetível, da sua busca por se afirmar um Eu de pleno direito, mas um episódio comum a todos os indivíduos, e identificando-se com o destino destes, o Eu percebe que também ele, também a sua imagem sempre tenderam para um apagamento; e fá-lo não só ao nível do indivíduo, como também ao nível do Eu em geral, pois que se trata aqui não de uma comum disposição, mas do pensar do Eu sobre si próprio, e portanto da sua destinação; mas justamente por isto, também essa consciência não pode passar disso no Eu em geral, ainda que ele actue de direito com respeito ao indivíduo.

Por fim, dir-se-ia que, para Novalis, daqui resulta *uma diferente, e por isso superior consciência de si próprio do Eu, e do Eu em geral* – pois, ao invés de dizer respeito à mera imagem que o Eu tem de si, isto diz respeito à *muito mais importante imagem que o Eu tem de si no seu próprio pensamento* – de si próprio na compreensão de si próprio –, e assim se forja uma nova ligação individual-universal, na qual o Eu se

abre ao Não-Eu, ou ao Tu, entre Eu (Eu) e Eu (Outro), e este ao Nós. Esta é, dir-se-ia, a *derradeira alteração da imagem do Eu*, que não pode senão tender para atenuar os contrários, para recuperar a sua origem, antes da qual ele também não era, e após a qual ele deixará de ser; na palavra de Hegel, para, «à *corps perdu*» (HeW, II: 19), fazer de si próprio uma memória no sempre eterno curso do Eu em direcção ao absoluto. E portanto, por certo, também o Eu terá de desaparecer da memória, da sua própria memória e da memória colectiva – isto é, *também o Eu nasce apenas para morrer, assim cumprindo o seu mais humano destino*: «der Tod macht nur dem Egoismus ein Ende» (NS, II: 158). E morrer poderá até ser impossível para o Eu enquanto género²⁴⁴; mas a simples progressão nesta senda, a simples tendência diz-nos que, para além disto, há uma promessa, ou uma recompensa inerente a esta, que porventura nunca virá a ser colhida, mas que ainda assim se tem de afigurar como o horizonte do Eu: e essa recompensa é um renascer para uma outra vida, uma vida superior, enfim isenta de contrários e eternamente una, viva e pulsante, depurada, pois, dos laivos individualistas e egoístas do Eu, e glorificadora de uma nova concepção de identidade e individualidade – e na qual, olhando para trás, o Eu veria nas suas anteriores vestes individuais apenas uma figura fortuita, um curso por certo único, mas limitado a uma vida que nascera para morrer, e a uma entidade que nasceu para se anular, e portanto, apenas uma fase no curso do que verdadeiramente importava alcançar: uma nova existência sem Eu, no Tu, no Nós, onde o Eu é Eu no Outro, e onde o Outro é Outro no Eu. Pois «A morte é apenas uma auto-conquista – que, como toda a auto-superação, cria uma nova, mais leve existência». (NS, II: 230)²⁴⁵; e portanto, ao invés de significar o fim da espécie, bem pelo contrário, o fim do indivíduo significa justamente a ascensão de um novo Eu, transfigurado sob a roupagem do seu próprio género, todo esse género, que desde sempre, embora veladamente, o acompanha já em vida:

Quando falamos de nós, falamos do género e do indivíduo. O nosso Eu é género e indivíduo – univ[ersal] e esp[ecial]. A forma contingente ou individual do

²⁴⁴ E também por isto, Novalis afirma que, na tendência de morte, o que vai esmorecendo é o individual, não o género; e que por isso, «Als Gattung hören wir nicht auf, aber als Einzelnes» (NS, II: 158); o que explica o porquê de «Das Erkennen ist ein allgemeiner Zustand, der nicht an einen einzelnen Fall gebunden ist». (id.)

²⁴⁵ «Der Tod ist nur eine Selbstbesiegung – die, wie alle Selbstüberwindung, eine neue, leichtere Existenz verschafft.»

nosso Eu apenas cessa com a forma individual – só a morte põe um termo ao egoísmo. (NS, II: 158)²⁴⁶

²⁴⁶ «Wenn wir von uns sprechen, so reden wir von der Gattung und dem Einzelnen. Unser Ich ist Gattung und Einzelnes – allg[emein] und bes[onders]. Die zufällige, oder einzelne Form unsers Ich hört nur für die einzelne Form auf – der Tod macht nur dem Egoismus ein Ende.»

Conclusão

Porque, como disse logo na Introdução, não é intenção deste trabalho estender-se muito para além do âmbito dos «Fichte-Studien», e mesmo nestes, dos primeiros grupos de manuscritos (que se estendem até ao Verão de 1796), é-nos exigido que, em concordância, não mais avancemos para além deste ponto, nem no tempo, nem no conteúdo do mesmo, assim ligando o veio aqui perseguido, apenas um de muitos, a muitos outros que a partir desse ponto no tempo podem ser verificados no pensamento de Novalis; e portanto, serve esta conclusão não para revisitar ou lançar novas propostas de leitura da teoria de Novalis, mas sim e apenas para fazer um ponto de situação final das apresentadas – de tal modo que o que se disse, obedecendo aliás à própria imagética do pensar novaliano, possa tentar adquirir uma coerência circular, isto é, que se feche o círculo sobre os vários problemas de índole filosófica aqui expostos pelo jovem Novalis, não por certo para os resolver, mas para que os possamos reconsiderar enfim na sua mais correcta disposição.

Assim, e porque nos cabe trazer o nosso fio de pensamento, e se possível o de Novalis, até um ponto que, como num círculo, possa indiciar fechamento, a saber, *o ponto em que iniciámos este trabalho*, convirá talvez relembrar aquela que é a disposição fundamental deste. Pois, embora facilmente olvidável, tudo no referido trilhar teórico do jovem poeta, isto é, todos os pontos principais desta dissertação, referem-se e são ulteriormente reconduzíveis àquele que é o primordial *conflito espiritual no poeta*, que afinal os originou: em poucas palavras, o *conflito interior entre imaginação e racionalidade (entendimento)*, o qual, segundo Novalis, nele se manifestava na medida em que a sua vida, e por conseguinte o seu pensamento, que se pretendiam sujeitos a uma ordem, uma constância, uma uniformidade ou simplicidade, antes se viam às mãos de uma fantasia desregrada, dispersa, infinitamente múltipla, que não só ameaçava impedir o poeta de alcançar algo válido, como sobretudo se interpunha entre o homem e pensador Novalis e a prossecução da sua vida. Assim, lembramos, expôs Novalis o problema a Reinhold: como um confronto de forças contrárias, supremacia e subjugação (NS, I: 513); e justamente *aí*, na filosofia – na leitura da filosofia de Reinhold, na acentuação desta pela teoria dos contrários e o Eu absoluto da filosofia de Fichte, aí, no próprio pensar filosófico, e na carência deste –, buscaria Novalis um volte-face, uma *inversão na proporção destas forças* que justamente lhe permitisse determinar o

«carácter da [sua] vida» (id.: 533), ou, unindo pensamento e vida, vida e pensamento num só, estabelecer a «teoria viva» da sua vida: a «*verdadeira praxis de toda a filosofia*» (ibid.: 535).

Numa palavra, assim visto, *o percurso seguido nesta tese não é, com respeito a Novalis, senão uma descrição da paulatina, por certo árdua resolução do seu problema espiritual para si próprio, mediante a filosofia*; e é-o, afirmo, em todas as suas fases, sem excepção. Pois o próprio estudo dos contrários: a sua inicial inconciliabilidade, por ilusão do espírito, as suas possíveis relações mínimas e máximas, decorrentes dos dois pontos de contacto no círculo da auto-compreensão do Eu, e sobretudo a possibilidade de, mediante estas relações, os contrários contactarem pelos seus máximos: tudo isso, vimo-lo a seu tempo, eram também modos de Novalis ensaiar contacto entre imaginação e entendimento, segundo as premissas (embora não coincidentes) de Fichte com respeito a esta questão. Por outro lado, a aplicação desta abordagem inicial aos contrários na questão da acção originária do Eu, que se reflecte mais claramente na sub-questão da consciência do mesmo, e no modo como os contrários podem ser unos na desunião – na sua visão um do outro – é, ela própria, na sempre presente relação dinâmica de forças e contra-forças (reciprocidade), um instrumento óbvio, embora particular, para a resolução do mais geral problema de imaginação e entendimento enquanto supremos contrários do espírito humano. E por fim, se estes pontos não bastassem já para provar este mesmo propósito, fá-lo-ia a definitiva transição do teor geral da teoria de Novalis dos contrários, enquanto constituintes essenciais do Eu, para a filosofia, enquanto aplicação última dos contrários do Eu na sua vida («*wahre Praxis*»). Pois a questão da filosofia, muito mais do que o mero corolário da teoria novaliana dos contrários, é também e sobretudo a procura de um contrário último, um contrário supremo em vista do qual o filósofo e a própria filosofia possam reger a sua relação por um lado com o Eu, por outro lado com o mundo, e com isso apontar para uma possível ou impossível coadunação da vida com a filosofia, da fantasia com o entendimento, dos contrários entre si, do Eu consigo próprio e com o mundo. Isto significa, pois, a procura de resolução de um conflito real, vivo em Novalis-homem, o qual tão-pouco pode viver sem contrários; o que nos leva a reiterar, como o fizemos no início, que o que Novalis entende por filosofia, neste propósito, é uma fina, *transparente folha* entre Eu de filosofia e Eu de mundo: *agora Eu de filosofia*, Novalis dobra a filosofia sobre o vir a ser do Eu e os seus possíveis contactos com o exterior, com um Não-Eu, com um Nós – e na busca por essa origem, e pela origem dos constituintes do Eu, o Eu procura que a

filosofia resolva o problema do Eu de mundo; *agora Eu de mundo*, o Eu lança à filosofia um problema que poderá até ser resolvido mediante o questionamento da filosofia a si própria e ao Eu, mas que *sempre tem de voltar a si próprio no fim*, pois o problema de filosofia é neste caso um problema do Eu que filosofa. E portanto, para Novalis, o Eu carece da filosofia; mas, se como aqui, a filosofia trata de um problema não só filosófico, não só do Eu em geral, mas próprio do Eu em questão – isto é, de um problema que tem de ser resolvido pela filosofia, mas cuja resolução tem aplicação real, no indivíduo que a sente enquanto tal –, então, também a filosofia tem de retornar enfim, com os seus resultados, ao Eu, mais concretamente, ao conflito que a originou, e o qual ela tenta resolver. A filosofia, pois, é entendida aqui como «vida activa» («*thätige[s] Leben*» (ibid.: 535)), e vida passiva: «Tal como a sua vida é filosofia real, assim é a sua filosofia vida ideal – teoria viva da vida» (NS, II: 318)²⁴⁷ – ou, por outras palavras, *o Ser fora do Ser* (na filosofia como filosofia) *no Ser* (na filosofia como real problema espiritual).

Ora, aferir ilações finais não só da *relação contrário supremo – filosofia/vida*, mas disto como procura de *resolução de um conflito real*, implica pois recolocarmo-nos no ponto em que abandonámos o tópico do conflito espiritual que grassava em Novalis, agora sabedores de como Novalis o procurou resolver mediante a filosofia; pois, estou até em crer, fazê-lo é mais do que nunca indagar pelo significado mais profundo do ditame novaliano: «Destino e destinar-se, não sem significado, parecem-me ser intimamente afins. Como nos destinamos, assim é o nosso destino (...)» (NS, I: 595)

Assim, retornando à correspondência de Novalis, e aí retomando, a partir da segunda metade de 1796, o problema de uma filosofia que é a um tempo *chave e obstáculo do seu problema espiritual*, e que por isso por vezes se confunde ela própria com o problema de vida do autor, e este com a filosofia, dir-se-ia que a voz epistolar de Novalis é ainda bem elucidativa do seu conflito espiritual.

Pois, *por um lado*, diz Novalis a 10 de Abril de 1796, a Caroline Just, que «Não é nenhuma tarefa fácil, a de fazer para si uma destinação artificial (...); e requer energia dominical para que isto seja satisfeito, para ser natural não no mundo dos sentidos, mas no mundo das ideias.» (NS, I: 596)²⁴⁸ – o que por certo atesta bem a dicotomia

²⁴⁷ «So wie sein Leben reale Philosophie ist, so ist seine Philosophie ideales Leben – lebendige Theorie des Lebens.»

²⁴⁸ «Es ist keine leichte Aufgabe sich eine künstliche Bestimmung zu machen (...); und es gehört sonntägliche Energie dazu um sich selbst genug zu seyn, um nicht in der Welt der Sinne, sondern in der Welt der Ideen einheimisch zu seyn.»

destinação natural/artificial entre vida e filosofia, e as reapropriações que vimos apontando ao longo deste escrito, e sobretudo a dificuldade de as unir em uma só, objectivo final de Novalis.

Mas *por outro*, logo após, a 8 de Julho de 1796, ainda em plena produção dos «Fichte-Studien», diz Novalis que «Filosofia é a alma da minha vida e a chave para o meu mais próprio Si» (id.: 602)²⁴⁹, e entre muitas outras semelhantes, aduz em Fevereiro de 1797, não sem um tom hölderliniano:

As ciências têm prodigiosas forças curativas – pelo menos, elas apaziguam as dores, como opiatos, e elevam-nos a esferas envolvidas numa eterna luz solar. Elas são os mais belos asilos que nos foram concedidos. Sem este consolo, não quereria nem poderia viver. (ibid.: 616)²⁵⁰,

o que demonstra como, embora promotora do problema, a filosofia é porém também chave do problema, e porventura só a insistência crescente no problema poderia resultar em resolução, e só a aquisição crescente de resolução poderia mostrar e nisso acentuar o problema.

Ora, tão aparentemente contraditórias palavras, repercutidas bastas vezes nas cartas, e também sob outras formas nesta dissertação, mostram por certo que o conflito espiritual de Novalis, embora atenuado, não estava porém resolvido – e, sabemo-lo bem, nunca viria a estar, simplesmente porque ele é irresolúvel – *pelo menos, vimo-lo já, na filosofia*. Mas, devido a essa mesma aparência, elas dão-nos a perspectiva que desejávamos: a de nos colocarmos num ponto de ligação mútua entre problema teórico e problema espiritual, ou antes, num ponto mesmo entre filosofia como solução do problema e filosofia como obstáculo à resolução do problema.

Comecemos, pois, pela origem do problema.

O *problema originário* de Novalis, tal como o de Hölderlin ou Schiller²⁵¹, dissemo-lo já no início do trabalho, é a aparente *inconciliabilidade* no seu espírito de duas velhas conhecidas, pois anteriormente irmãs, *poesia e filosofia*. Pois, recorde,

²⁴⁹ «Filosofie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst.»

²⁵⁰ «Die Wissenschaften haben wunderbare Heilkräfte – wenigstens stillen Sie, wie Opiate, die Schmerzen und erheben uns in Sphären, die ein ewiger Sonnenschein umgiebt. Sie sind die schönste Freystätte, die uns gegönnt ward. Ohne diesen Trost wollt ich und könnt ich nicht leben.»

²⁵¹ Sobre o real conflito entre poesia e filosofia em Schiller, diz-nos W. von Humboldt que se tratava de «ein scheinbares Schwanken zwischen Poesie und Philosophie, ein Mangel an Zuversicht auf seinen Dichterberuf (...)». (HuW, II: 358).

Novalis *era já, e sempre foi sobretudo um poeta*; e o seu problema dá-se porque, na relação da poesia com a sua vida, a imaginação, ou fantasia, emissária maior da poesia no espírito humano, ameaçava tragar a vida; ou, por outras palavras, a fantasia de Novalis, di-lo o próprio, estava a tornar-se demasiado selvagem, assoberbante, apoderando-se da sua vida, e por isso o jovem poeta necessitava de alguma espécie de coerção que a cingisse, a saber, *a filosofia*, que mediante o seu próprio emissário, o entendimento, deveria pôr ordem ou adestrar a imaginação. Assim, para começar a colocar este problema na sua devida dimensão teórica, e fazer reflectir esta dimensão neste, o problema de Novalis estava em que, paulatinamente, a sua fantasia deixava de sentir entraves, deixava de sentir um freio, resistência à sua acção – numa palavra, a fantasia estava a *esbater em Novalis os contrários* que, justamente, sempre têm de estar desunidos (mesmo na sua união), que sempre têm de sentir atrito entre si – pois, para usar palavras desta dimensão do problema, o sentir de Novalis estava por certo a tolher, e até mesmo a engolir a sua reflexão, assim confundindo e anulando os contrários que são, afinal, constituintes essenciais do Eu. Ora, no meio deste turbilhão, qual *consolo* («Trost»), qual *hospital dos poetas infelizes*²⁵², a filosofia, e com ela o entendimento, teriam *a palavra decisiva*. E tanto a teriam em Novalis, que isso é já visível, por certo, na sua doutrina dos contrários, não só na sua reorientação, mas sobretudo na sua decisiva definição enquanto contrários, e no levar tão longe quanto possível a sua união na desunião (de outro modo, não seriam contrários, antes e apenas complementos, ou então meros simulacros um do outro); mas, por outro lado, também na aplicação desses contrários à sua re-definição não-fichteana de consciência, onde os contrários são simultaneamente unos e resistentes, passivos e activos, e nisso geram a liberdade do Eu, na acção originária; e por fim, por certo na própria doutrina do Eu que Novalis sobre isto funda, a saber, estabelecendo o Eu como um ser de contrários, sem os quais o Eu não é Eu. Pois, no fundo, assim vistos, todos estes movimentos teóricos, que fomos distribuindo ao longo deste trabalho, são o trabalho filosófico de reordenação ou reavaliação a que, em vista da filosofia do Eu de Fichte, Novalis sempre teria de se sujeitar a fim de trazer ordem ao seu espírito, o que só seria possível mediante a devida restituição em Novalis dos contrários por que ele se rege (e que Fichte, segundo Novalis, sonegara), e que muito servem para começar a ver a filosofia na sua dupla luz

²⁵² Palavras de Hölderlin: «Es gibt zwar einen Hospital, wohin sich jeder auf meine Art verunglückte Poet mit Ehren flüchten kann – die Philosophie.» (StA, VI: 311).

de chave e obstáculo do seu próprio problema – no fundo, pois, enquanto o *mal necessário* que ela é também para Novalis.

Mas, por isso mesmo – porque a filosofia é no problema de Novalis decisiva –, então, onde a filosofia diz a sua palavra definitiva no problema é no encontro entre ela, *enquanto solução do problema poesia-filosofia*, nas funções que acima lhe reconhecemos, e ela própria, *enquanto adensar desse mesmo problema*, a saber, no justo momento em que, para Novalis, a filosofia tem de olhar para si, pensar-se e portanto tentar ascender a uma superior consciência de si própria e do Eu. Pois a ordenação a que Novalis se sujeita mediante a filosofia envolveria por certo o que precedeu, a saber, a aquisição de um conceito dinâmico, contra-balançado entre união e desunião, nos contrários; mas este conceito só poderia ser posto à prova, e por isso considerado concluído quando, subindo a escada dos contrários que o Eu sempre tem de subir pela sua reflexão e pelo seu sentimento – mas na reflexão –, ele se submetesse ao escrutínio do seu alcance do contrário supremo, o derradeiro contrário, no absoluto; e por isso, também a filosofia aí tem de obter o seu veredicto final quanto à sua própria capacidade de ser pensamento natural do Eu, e assim quanto ao grau da sua própria humanidade.

Assim, ao se pensar a si própria, a filosofia pensa-se por certo *na sua imagem de filosofar, mas também no seu todo, com respeito ao absoluto*. Pois, *com respeito ao filosofar*, pensar-se implica por certo pensar a sua origem, o seu procedimento e o seu fim – mas mais ainda, a sua origem, procedimento e fim como sendo os do Eu, num acto de inegável *humanização da filosofia* que nos escusamos de reiterar em pormenor, a não ser salientando o que de mais importante dele releva, a saber: que se assim é, então a filosofia, tendo de ser vista como aquilo que arrancou o homem às mãos de uma eterna indolência, tem de ser vista também como aquilo que o separou da sua unidade originária, onde ele, a linguagem, a acção eram unas entre si; tendo de ser vista como o esforço em direcção ao absoluto (da recuperação dessa origem), a filosofia tem de ser vista porém também como um constante afastamento desta origem; e tendo de ser visto o filosofar como uma forma de auto-promoção, ele tem de ser visto porém também como uma forma ulterior de auto-anulação, e isso como o necessário fim da imagem do Eu.

Mas, se isto assim é, *é-o por causa do necessário pensar do absoluto*. Com efeito, não nos é desconhecido o campo de forças e contra-forças que a filosofia – que, por via do Eu, é ela própria, para Novalis, um campo de tais forças – vem a encontrar

fora de si, neste seu triplo, embora uno percurso para o contrário supremo, o absoluto. Pois, justamente, o absoluto é anterior e posterior em relação ao Eu, e à sua filosofia, e por isso ele é a única instância apropriada para a medição da humanidade de Eu e filosofia, pois ele está tanto no início, como no meio, como no fim destes. Isto é, pensar a origem, o fundamento e o fim do filosofar é, no fundo, *pensar uma e a mesma relação da filosofia com o absoluto* – e portanto, estando o absoluto em duas posições (que são porém uma e a mesma), e a filosofia no meio destas posições, e tendo ela de tender para ambas ao mesmo tempo, então a relação única da filosofia com o absoluto é uma de incontornável distância, de duas naturezas estranhas, como o são o Eu e o divino, pois, nos contrários, nenhum destes pode verdadeiramente progredir senão regredindo, e por isso o curso destes é um curso impossível de trilhar a não ser na possibilidade que eles criam na impossibilidade, na negação do absoluto. E portanto, pode-se dizer que, já aqui, neste *impasse*, há ligação entre as duas dimensões do problema de Novalis: pois, no fundo, o que a filosofia é aqui, na teoria, vista por si mesma, é a um tempo a chave e o obstáculo, possibilidade e impossibilidade de resolver o problema – o mesmo que ela é, pois, na dimensão do problema espiritual de Novalis –, coincidência essa que, mesmo que vista apenas até este ponto, já por si atestaria tanto a fidelidade da filosofia a si própria, enquanto solução e problema de si mesma, quanto a incapacidade desta de ser em teoria apenas e tão-só isso, e mesmo na vida nunca a solução para o problema espiritual de Novalis.

Mas se, para além disto, quisermos conformarmos ainda o que se disse à mais fundamental imagética do idealismo alemão, estou em crer que o problema pode ser visto nesta, como numa sua *outra dimensão*, e que há outro modo de unir neste ponto ambas as dimensões do problema. Pois, com efeito, poder-se-ia perguntar: com o que rompe a filosofia, ao dar o seu primeiro passo? Isto é, ao filosofar, que deixa para trás o Eu, que antes sempre foi seu? Um tempo de união sensitiva do Eu consigo próprio, dir-se-ia, de unidade do Eu com a natureza; por certo também de unidade entre objecto e sujeito, e também por isso de coexistência entre linguagem e objecto, e que por isso muito justamente é designado por idade áurea do homem. Aliás, juntando a esta ainda outras conjecturas, este era por certo um tempo em que imaginação e entendimento certamente não existiriam enquanto tal, ou se existissem, pelo menos se dissipariam na ampla liberdade do homem na natureza; em que o homem não pensaria, antes apenas sentiria, e isso com uma pungência hoje esquecida e que sem dúvida não mais podemos esperar sentir; por certo um tempo em que o homem não falaria, antes *cantaria*, e em

que a sua história, as suas crenças religiosas, os seus mitos seriam como que poemas vivos, cantados com uma força hoje difícil de imaginar; isto é, como diria Schelling, e também Novalis e outros, em que religião, filosofia e poesia seriam uma só. Mas então, poder-se-á também aventar, se assim foi, então *aquilo com que o filosofar verdadeiramente rompe... é a Poesia* – e não por certo só a poesia das palavras²⁵³, mas a Poesia que vive nas coisas, que é inomeada e inomeável, e se resguarda nessa mesma inefabilidade; a poesia «informe e sem consciência que», segundo Friedrich Schlegel, «se agita na planta, irradia na luz, sorri na criança, brilha na flor da juventude ou arde no peito amante das mulheres»²⁵⁴, e que, para lembrar Hamann, são os «disiecti membra poetarum» que compete ao poeta, não sem um tom novaliano «trazer à destinação»²⁵⁵. Ao nascer a filosofia, ao nascer a palavra racional, dir-se-ia pois, esta cinde-se da poesia, e doravante elas vivem separadas, como contrários, e isso não só aqui, no conflito de Novalis, mas sempre e por todo o lado; e tudo o que a filosofia é, a quebra da união primeira, a acção originária, a terminologia filosófica, os contrários, a sua possibilidade na impossibilidade, entre pólos do absoluto: tudo isso é adverso à poesia, que é por natureza silenciosa, que não tolera os contrários *enquanto tal*, que é ela própria verdadeiro feixe entre absolutos, e ainda e sempre a única possibilidade de relação directa do Eu com a sua idade áurea e a sua consumação enquanto tal – o que, claro está, sempre poderia por si só explicar parte do problema de Novalis como o vimos, na medida em que, sendo a filosofia contrária à poesia, ela gera conflito em Novalis, e no seu Eu teórico.

Ora, isto é, por todas estas razões, sem dúvida plausível; mas isso não explicaria ainda a outra parte do problema, e que nos acompanha desde o início deste trabalho, a saber: então porquê persistir na filosofia, e de onde poderá vir o oposto disto, isto é, a sua decisiva contribuição para o avanço do problema?

²⁵³ Comparar com isto palavras de Novalis em «Von der Begeisterung», pequeno ensaio fragmentário de 1788: «Wie sich allmählich die Sprache auszubilden anfang und nicht mehr bloß in Naturtönen stammelte, sondern mit vollem Strom der Jugendfülle des menschlichen Geschlechts dahinbrauste und jeder Ton, jede Stimme derselben fast Empfindung und durch abstrakte Begriffe und Erfahrung noch nicht ausgebildet und verfeinert war, da entstand zuert die Dichtkunst (...)». (NS, I: 99)

²⁵⁴ Palavras de Schlegel em *Gespräch über die Poesie*: «Und was sind sie gegen die formlose und bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht?» (KS: 474)

²⁵⁵ Palavras de Hamann: «(...) wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poetarum zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen – oder noch kühner! – sie in Geschick zu bringen, des Poeten bescheiden Theil.» (HaN: 87)

A isto, respondo apoiando-me ainda e sempre em palavras da própria face teórica do problema, onde no fundo reside a resposta a esta questão. Pois a filosofia é aqui por certo contrária à poesia, e mais ainda olhando para o conflito de Novalis, a filosofia e a poesia são de facto de difícil conjugação, tão adversos parecem ser os seus atributos no problema. Mas, diz-nos a anterior conjectura do problema, *a filosofia, sendo adversa à poesia, nasceu porém dela*; a filosofia é, verdadeiramente, a linguagem do Eu que parte do nada, mas que, ao ganhar consciência de si, fica a saber que sempre tem de trazer ainda consigo algo desse silêncio, algo dessa origem – numa palavra, *algo dessa poesia, que lhe cumpre agora restituir ao homem, e à qual ela tem de se reunir*. E por isso, a filosofia, embora adversa à poesia, de que ela cindiu outrora o homem, é porém e também *esforço por reaver esse mesmo absoluto, aproximação infinita a essa era, e por isso busca por recuperar a poesia para o homem, por se unir a esta, por serem unas uma vez mais*, em termos absolutos – e se o não é linearmente, sem mais, isso deve-se, como vimos, à resistência da própria humanidade da filosofia e do Eu, que vêm neste percurso uma ulterior inevitabilidade da morte. Mas, se assim é, *então, também essa é a explicação para a necessidade da filosofia na vida de Novalis, e para a necessidade de a filosofia aí ter de reaver a poesia. Para Novalis, pois, a filosofia é na teoria como uma última, mas necessária provação antes do retorno da poesia, e o seu conflito espiritual, uma última e necessária fase antes da sua normal prossecução da vida de poeta*; pois se num à filosofia é apontada a sua destinação no curso do Eu, e portanto o seu lugar no seio do problema, no outro, mediante isso mesmo, a filosofia, afirmada enquanto tal, logra repensar e redistribuir não só a sua própria posição, mas também a da poesia, porventura até colocando-lhe um para Novalis muito necessário freio, mas sobretudo logrando que em Novalis ambas, filosofia e poesia, tenham mediante isso os seus lugares definidos, e não separadamente, mas em íntima harmonia, o que muito enaltece ambas. *A filosofia, dir-se-ia pois por outras palavras, é o necessário estádio intermédio a que o Eu tem de se sujeitar entre a sua origem e o seu fim – e portanto, diria Novalis, a filosofia é um estádio intermédio entre a poesia e a poesia: «<O genuíno começo é PoesiaNatural. O fim é o 2º começo – e é PoesiaArte>>»* (NS, II: 325)²⁵⁶. Isto é, a filosofia, o entendimento é, para Novalis, o necessário fora do Ser, entre Ser (poesia) e Ser (poesia) – e o que isto significa em última análise é que logrando colocar ordem e concórdia no plano da auto-compreensão do Eu entre filosofia

²⁵⁶ «<Der ächte Anfang ist NaturPoësie. Das Ende ist der 2te Anfang – und ist KunstPoësie.>>

e poesia, entre entendimento e imaginação – o que era já de grande importância para Novalis –, ao mesmo tempo a filosofia deixa-se *envolver* por este plano, e estando ela tão prementemente entre poesia e poesia, ela é não só um freio, mas também um agulhão desta(s), uma promoção desta(s), e assim, diria Novalis, ela própria também *parte do poema*:

O poema do entendimento é filosofia – É o supremo ímpeto que o entendimento se dá sobre si próprio – Unidade do entendimento e da faculdade de imaginação. Sem filosofia, o homem permanece em desacordo nas suas forças mais essenciais – É 2 homens – Um entendedor – e Um poeta./ Sem filosofia poeta imperfeito – Sem filosofia pensador imperfeito – ajuizador. (id.: 321)²⁵⁷

Assim, para terminar, diria por certo que em tudo o que lhe dá o ser, a filosofia é para Novalis contrária à poesia, e nisso funda o seu problema, e também tudo o que nela é contrário em si própria (os contrários, a possibilidade na impossibilidade, entre outros.). A filosofia é pois, para Novalis, e para nós – enfim, para o Eu –, *duplamente problemática*.

Mas nesse duplo problema, que tão intimamente une vida e teoria em Novalis – e sobretudo na resolução do mesmo, e no vislumbre de uma possível solução para além deste –, *a filosofia oferece-se também ao olhar como um necessário estádio, um necessário trilho do destino da poesia*. A filosofia, dir-se-ia, destruiu a naturalidade de uma vida poética – e portanto, para Novalis, a fim de corrigir isto, tem de se *fazer artificialmente*, construindo assim o seu próprio destino de problema e solução, entre inexistência do problema e a sua solução. Pois, afirma Novalis, a filosofia é justamente essa «determinação artificial» (NS, I: 596) – e não é uma fácil de fazer, esta determinação técnica da filosofia. Mas, também por isso, e porque ela vem da poesia e para ela volta, a filosofia é afinal «sempre um poema, pois isto não significa na linguagem originária senão obra do fazer» («(...) allemal ein Poëm, denn dies bedeutet in der Ursprache nichts, als Machwerk» (NS, I: 596)): a filosofia é também *parte do destino poético do Eu*, fase pré-determinada, destinada a vir a ser do Eu, que através do seu apagamento o conduzirá uma vez mais à origem, e a uma sua nova, superior

²⁵⁷ «Das Poem des Verstandes ist Philosophie – Es ist der höchste Schwung, den der Verstand sich über sich selbst giebt – Einheit des Verstandes und der Einbildungskraft. Ohne Philosophie bleibt der Mensch in seinen wesentlichsten Kräften uneins – Es sind 2 Menschen – Ein Verständiger – und Ein Dichter. / Ohne Philosophie unvollkommner Dichter – Ohne Philosophie unvollkommner Denker – Urtheiler.»

imagem de si próprio. E por isso, não pode admirar que aí, onde a filosofia parece ter de anular-se, e com isso desconstruir a imagem do Eu: sobretudo aí, no auge do problema, onde a filosofia depõe as suas armas não porque não possa progredir mais, mas porque sente ter já expiado tanto quanto possível o pecado da sua separação da poesia, aí, onde o conflito espiritual do poeta é mais pregnante, *aí justamente, cumprindo-se a execução desse destino artificial, mediante a própria filosofia, possa ressurgir o destino natural do Eu, a poesia, enquanto fechamento do círculo, enquanto Ser*, enquanto a dita superior consciência da filosofia e do Eu, «a elevação do homem sobre si próprio» (NS, II: 324) (« (...) der Erhebung des Menschen über sich selbst»). Pois a poesia, diz Novalis, é de uma ordem superior, de uma linguagem superior, pois ela é música viva; ela tem um fôlego que não rasurando o da filosofia, antes o acolhe e transporta consigo, e faz uso do que a filosofia ordenou, do que ela estabeleceu e separou, aparentemente apenas contra ela, mas também em prol dela: «O poeta fecha, tal como ele começa o curso. Se o filósofo apenas ordena tudo, estabelece tudo, o poeta dissolveu todos os vínculos.» (id.: 322)²⁵⁸; ao contrário da filosofia, «As (...) palavras [da poesia] não são sinais gerais – são sonoridades – palavras mágicas que movem em seu torno grupos belos» (ibid.: 322)²⁵⁹. E portanto, se a filosofia tem de se cumprir como mal necessário, ou temporário, no fim disto, no fim da redução dos extremos absolutos, a poesia tem de se reafirmar, trazendo consigo toda uma nova vida, não para o Eu, mas para um novo Eu – e, supõe-se também, para um novo Novalis:

A dita prosa nasceu a partir da restrição dos extremos absolutos – Ela só existe ad interim, e desempenha um papel subalterno e temporário. Um tempo virá em que ela não mais será. Então, da restrição terá vindo a ser uma penetração. Terá nascido uma vida verdadeira, e prosa e poesia serão assim unidas do modo mais íntimo, e postas em alternância. (ibid.: 325)²⁶⁰

Assim, creio, nesta nova, «verdadeira vida» se unem as pontas das duas dimensões do problema de Novalis, e a filosofia, na sua transição para a poesia, e a

²⁵⁸ «Der Dichter schliesst, wie er den Zug beginnt. Wenn der Philosoph nur alles ordnet, alles stellt, so lößte der Dichter alle Bande auf.»

²⁵⁹ «Seine [Poësies] Worte sind nicht allgemeine Zeichen – Töne sind es – Zauberworte, die schöne Gruppen um sich her bewegen.»

²⁶⁰ «Die sogenannte Prosa ist aus Beschränkung der absoluten Extreme entstanden – Sie ist nur ad interim da und spielt eine subalterne, temporelle Rolle. Es kommt eine Zeit, wo sie nicht mehr ist. Dann ist aus der Beschränkung eine Durchdringung geworden. Ein wahrhaftes Leben ist entstanden, und Prosa und Poësie sind dadurch auf das innigste vereinigt, und in Wechsel gesetzt.»

poesia, no seu acolhimento da filosofia, entretecem teoria e vida, dando enfim última expressão àquilo que Novalis considerava ser a «verdadeira praxis»; e se, como vimos, na teoria a filosofia se tem de anular em favor de uma nova maneira de pensar, uma nova linguagem e uma nova imagem do Eu – todas elas nascentes na poesia, que respectivamente pensa sentindo, fala emudecendo e fenece rejuvenescendo –, então, também na dimensão maior do problema, no conflito espiritual de Novalis, a filosofia teria de voltar a dar lugar à poesia, não por certo deixando-se substituir por inteiro, mas encontrando *harmonia* com a poesia, e unindo-se a ela como uma só. Pois, concluo, *se a filosofia era a chave da vida de Novalis* (NS, I: 602), *também a poesia seria a chave da (sua) filosofia, e por conseguinte chave-mestra da sua existência*:

(...) e se só a filosofia, mediante a sua legislação, prepara o mundo para a eficaz influência das ideias, a poesia é, por assim dizer, a chave da filosofia, o fim e a significação desta. (NS, I: 321-322)²⁶¹

²⁶¹ «(...) und wenn die Philosophie durch ihre Gesetzgebung die Welt erst zu dem wirksamen Einfluss der Ideen bereitet, so ist gleichsam Poësie der Schlüssel der Philosophie, ihr Zweck und ihre Bedeutung».

ÍNDICE ONOMÁSTICO

B

Baggesen, Jens Immanuel (1764-1826), 103, 213, 259.

Balmes, Hans Jürgen, 37.

Barthes, Roland: 298.

Baum, Günther, 38.

Blake, William, 1.

Bondeli, Martin, 20, 39.

Breazeale, Daniel, 38.

107, 110, 112, 113, 117, 118, 121, 122, 131-133, 135, 138, 152, 153, 157, 159, 164, 180, 182-189, 192, 201, 205, 206, 209-212, 220, 221, 235, 238, 244, 246, 258, 259, 262, 264, 270-272, 274, 298, 303.

Über den Begriff der Wissenschaftslehre: 36-38, 40, 54, 56, 57, 69, 75, 90, 91, 94, 118, 210.

Grundriss des eigenthümlichen der Wissenschaftslehre: 36, 37, 54, 56, 58, 59, 64, 69, 72, 74, 90, 114, 118.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: 56, 58.

D

Diez, Immanuel Carl (1766-1796), 35.

Dilthey, Wilhelm, 3.

Druet, Pierre-Philippe, 38.

Dumont, Augustin, 4.

«Aenesidemus-Rezension»: 38-41, 44, 57, 90, 91.

«Eigne Meditationen»: 47, 65, 72, 73, 90, 113.

«Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache»: 36, 37.

Fincham, Richard, 38.

E

Eichendorff, Joseph von (1788-1857), 1.

Erhard, Johann Benjamin (1766-1827), 7, 15, 208, 258, 261, 269, 270.

Flatt, Johann Friedrich (1759-1821), 21, 41.

Forberg, Friedrich Karl (1770-1848), 7, 15, 16, 112, 208, 258, 261, 266.

Frank, Manfred, 4, 20, 35, 38, 39.

F

Fabianelli, Faustino, 19, 20, 39.

Feuerbach, Paul Johann Anselm (1775-1833), 7, 112, 208, 258, 265-269.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 8, 9, 15, 16, 19, 22-24, 27, 31, 35-42, 44-61, 65-70, 72-74, 76-86, 88-94, 98-103, 105,

Friedell, Egon, 3.

Fülleborn, Georg Gustav (1769-1803), 16.

G

Gaier, Ulrich, 4.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832), 1.

H

Haering, Theodor, 4.

Hamann, Johann Georg (1730-1788), 309.

Hardenberg, Georg Friedrich Philipp von/Novalis (1772-1801), 1-21, 24, 26-28, 31-38, 42, 53, 54, 58, 59, 76, 78, 89, 90, 105-236, 238-268, 270-282, 284-293, 295-300, 302-313.

«Fichte-Studien»: 2-12, 32, 33, 36-38, 53, 58, 105-114, 118, 161, 167, 199, 225, 231, 235, 246, 248, 274, 302, 305.

Das Allgemeine Brouillon: 2, 4, 5, 259, 274.

«Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen»: 2, 225.

«Logologische Fragmente»: 227.

«Freiberger Naturwissenschaftlichen Studien»: 2, 281.

«Blüthenstaub»: 1, 5.

«Hymnen an die Nacht»: 1.

Christenheit oder Europa: 5.

«Philosophische Studien»: 2.

Heinrich von Ofterdingen: 1.

«Blumen», 1.

«Glauben und Liebe», 1.

Hartmann, Nicolai, 3.

Haussmann, J. F., 3.

Haym, Rudolf, 3.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 20-22, 126, 208, 212, 234, 237, 238, 252, 258, 293, 300.

Heilborn, Ernst, 2, 3.

Henrich, Dieter, 20, 35, 38, 39.

Herbart, Johann Friedrich (1776-1841), 258.

Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1770-1843), 1, 3, 20-22, 126, 184, 210, 212, 213, 234, 239, 252, 258, 259, 275, 305, 306.

Humboldt, Wilhelm von (1767-1835), 305.

J

Jones, Kristin Alise, 4.

Just, Caroline, 304.

K

Kant, Immanuel (1724-1804), 15, 16, 20-26, 29, 31, 33, 35, 38-41, 57, 208, 235, 236.

Keats, John (1795-1821), 1.

Kluckhohn, Paul, 4.

Krüger, Manfred, 4.

Kühn, Sophie von, 35.

L

Lauth, Reinhard, 20, 38.

Lichtenberger, Henri, 3.

Loheide, Bernward, 4.

M

Mallarmé, Stéphane (1842-1898), 298.

Minor, Jakob, 2, 3.

Molnár, Géza von, 4.

N

Nassar, Dalia, 4.

Niethammer, Friedrich Immanuel (1766-1848), 7, 15, 21, 112, 208, 258, 259, 265, 267-270.

Philosophisches Journal (hrsg. von Niethammer und Fichte): 265-267.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 1.

P

Panno, Giovanni, 4.

R

Reinhold, Karl Leonhard (1757-1823), 7-9, 11, 15-56, 64, 69, 74, 77, 86, 91-93, 102, 103, 105, 106, 108, 110, 208, 213, 235, 302.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, 19-21, 25, 26, 35, 39.

«Abhandlung über das Bedürfnis einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens», 19.

«Fragmente über das bisher allgemein verkannte Vorstellungsvermögen», 19.

Über das Fundament des philosophischen Wissens, 20.

«Vorrede ueber die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie», 20-22.

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 19-21.

S

Samuel, Richard, 4.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854), 19-22, 24, 39, 126, 184, 208, 234, 237, 238, 252, 258, 293, 294, 309.

Schiller, Friedrich (1759-1805), 16, 259, 305.

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich (1772-1829), 1, 35, 309.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834), 1.

Schmid, Carl Christian Erhard (1761-1812), 16, 258.

Schrader, Wolfgang H., 20.

Schubart, A., 3.

Schulze, Gottlob Ernst Ludwig/Aenesidemus (1761-1833), 35, 38, 40-52, 54, 64, 75, 91, 102.

Simon, Heinrich, 3.

Stanchina, Gabriella, 4.

Storr, Gottlob Christian (1749-1821), 21.

Struzek-Krähenbühl, Franziska, 4.

Süßkind, Friedrich Gottlieb (1767-1829), 21.

T

Tieck, Johann Ludwig (1773-1853), 1.

W

Wloemer, Johann Heinrich (1726-1797), 41.

Weißhuhn, Friedrich August (1758-1795), 258.

Wood, Allen W., 38.

ÍNDICE TEMÁTICO

A

Absoluto, absolutidade (*Absolut, Absolutheit*): 7-9, 11, 13, 14, 20-28, 30-32, 37-57, 63, 69, 74-78, 80, 83-93, 95, 96, 98-101, 110, 113, 121, 125, 126, 129-132, 140, 143-149, 152-154, 159, 160, 163, 167, 169-172, 176, 177, 180, 182-185, 192, 194, 198, 206, 209-213, 220, 221, 223, 225, 239-250, 252-267, 269-278, 280-290, 292, 293, 295-300, 302, 307-310, 312.

Acção originária (*Urhandlung*): 54, 73, 76-89, 116-120, 122, 123, 125-127, 129-132, 135, 136, 138, 142-156, 158-161, 164, 166, 173, 177, 179-186, 188-190, 192, 193, 195-200, 202, 205, 209, 213, 214, 227, 231-236, 241, 242, 254, 272, 281, 282, 303, 306, 309.

Actividade originária (*ursprüngliche Tätigkeit*): 58-64, 67, 73, 77-83, 88, 114, 118, 122-126, 129, 130, 134-136, 139, 140, 145-149, 193, 209, 213, 214, 230, 231, 233, 249, 281, 282.

Analítico (*analytisch*): 23-27, 52, 53, 55, 57, 116, 132, 261, 262, 267, 269-275, 277, 282, 284, 285.

Analítico-sintético (*analytisch-synthetisch*): 275, 277.

Apodíctico (*apodiktisch*): 7, 24, 44, 45, 49-51, 52, 56, 80, 86, 90, 93, 94, 99, 101, 103, 244.

Aproximação, finita, infinita (*endliche, unendliche Annäherung*): 14, 32, 68, 146, 147, 201, 210, 239, 243-245, 247, 251, 258-262, 264, 267, 269, 270, 272, 274, 276-280, 282-285, 287-290, 292, 310.

Aspiração (*Streben*): 19, 32, 54, 57, 59, 71, 87, 210, 215, 238, 240-242, 249, 250, 252, 262, 263.

Auto-compreensão (do Eu): 11, 12, 14, 82, 105, 208, 209, 213, 218, 221, 230, 231, 235, 241, 279, 290, 299, 303, 310.

B

Beijo (*Kuß*): 225-235, 237.

C

Carência (*Bedürfnis*): 13, 22, 32, 143, 144, 148, 162, 230, 234-240, 243, 250, 252-261, 272-274, 276, 277, 279, 284, 293, 294, 297, 299, 302.

Círculo (*Zirkel*): 1, 14, 23, 28, 29, 48, 70-75, 78-85, 88, 118-128, 131, 134-142, 144, 150, 154, 155, 160, 163, 168, 170, 171, 174, 176, 179, 182, 185-194, 196-198, 200-202, 205-207, 221, 224, 230, 231, 241, 242, 244, 247, 249, 262, 271, 274, 281, 282, 295, 302, 303, 312.

Consciência (*Bewußtsein*): 14, 24-26, 29, 37, 39-53, 55-58, 61, 62, 64, 65, 67-69, 71, 72, 75, 77-79, 81-84, 87, 89, 94, 122, 123, 125, 133, 146, 150, 151, 180-185, 187, 188, 190, 193-214, 217, 218, 220-222, 226, 228, 230, 231, 233, 235, 245, 252, 254, 258-260, 265, 268, 282, 288, 289, 299, 300, 303, 306, 307, 309, 310, 312.

Conflito espiritual: 7, 8, 10, 12-16, 35, 36, 107, 111, 302, 304, 305, 310, 312, 313.

D

Doutrina da Ciência

(*Wissenschaftslehre*): 7, 9, 29, 41, 46, 75, 84, 85, 87, 89-91, 94-97, 100, 102-104, 113, 206, 213, 244, 259, 298.

E

Entendimento (*Verstand*): 20, 26, 31, 38, 88, 94, 95, 213, 277, 279, 302, 303, 306, 308, 310, 311.

Espécie (*Art*): 25-31, 40, 42-44, 50-52, 86, 99, 219, 226, 259, 299, 300.

Espelho: 66, 68, 73, 74, 127, 137, 202, 213.

Espírito (*Geist*): 9, 11, 15-18, 24, 26-30, 32, 35-37, 39, 43, 50, 57, 72, 92, 102, 104, 112, 114, 117, 119-126, 128-132, 138, 142, 146, 149, 150, 152, 155, 157-160, 166, 167, 173, 211, 213, 225, 228, 231, 237, 240, 241, 259, 265, 268, 298, 303, 305, 306.

Esquecer, esquecerimento: 2, 6, 67-69, 80, 82, 89, 96, 135, 157, 164, 171, 181, 201, 210, 215, 244, 287, 308.

Estranheza: 15, 62-65, 73, 76, 155, 164, 205, 206, 216, 221, 251, 261, 295, 308.

Eu (*Ich*): 11-14, 33, 35, 47, 53-89, 94, 95, 105, 111, 112, 114-118, 121, 122, 125-127, 129, 131, 132, 134-139, 141-154, 156-158, 160, 161, 164, 169, 171, 177, 179-186, 188-254, 256, 258, 259, 261-264, 266, 269, 270-278, 280-283, 288-292, 294-304, 306-313.

Eu empírico (*empirisches Ich*): 53, 54, 57, 60-68, 70-73, 86, 114, 117, 118, 126, 127, 129, 132, 138, 141-147, 149, 150, 154, 164, 194, 231.

Eu absoluto (*absolutes Ich*): 80, 87, 121, 126, 129, 131, 132, 143-147, 149, 153, 154, 160, 171, 177, 180, 182, 184, 192, 194, 209, 210, 212, 213, 272, 298, 302.

Eu puro (*reines Ich*): 53-55, 57, 60-68, 70-73, 114, 117, 118, 146, 147, 164, 231.

Experiência (*Erfahrung*): 17, 42, 44, 51, 54-56, 96, 212, 234, 237, 238, 251, 261, 268-273, 280.

F

Factum: 29, 42, 49, 52, 56, 58, 265-268.

Familiaridade: 33, 63-65, 164, 195.

Filosofia (*Philosophie*): 3-24, 26-43, 45, 47-57, 61, 64, 69, 74, 76-78, 80, 84-103, 105-114, 117, 119, 128, 132, 142, 146, 149, 153, 161, 166, 180, 181, 183-185, 187, 188, 198, 200, 206-209, 213-215, 217, 219-264, 266-270, 272-299, 302-313.

Filosofia Elementar

(*Elementarphilosophie*): 7, 15, 18, 19, 26, 27, 29, 40, 41, 45, 102.

G

Gênero (*Gattung*): 25-31, 40, 42-44, 50-52, 86, 92, 95, 97, 99, 270, 300.

H

Harmonia, harmonioso (*Harmonie, harmonisch*): 54, 74, 105, 109, 116, 133, 148, 156, 157, 234, 236, 251, 252, 261, 270, 278, 310, 313.

I

Idade áurea, de ouro: 231-233, 237, 308, 309.

Ideal, idealidade (*Ideal, Idealität*): 33, 42, 43, 45-47, 61, 62, 65, 67, 70-73, 75, 80, 82, 83, 85-87, 113, 114, 123, 127, 128, 130, 131, 133-142, 150, 152, 158, 161, 164, 171-176, 179-182, 185-194, 198-201, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 214-218, 225-233, 235-238, 241, 242, 244, 245, 253-255, 259, 274.

Identidade (*Identität*): 53, 55-57, 59, 65, 68, 69, 73, 75-79, 84, 87, 103-105, 110, 114, 118, 128, 147, 149, 161, 164, 167, 190, 212, 213, 219, 298, 300.

Ilimitado, ilimitação: 33, 66, 71, 119, 121, 122, 124-126, 129, 130, 133, 140-142, 145, 259.

Ilusão (*Illusion*): 112, 117, 121-126, 128-133, 138, 140, 142, 149, 155, 159-161, 166-175, 231, 276, 277, 279, 283, 290, 303.

Imaginação (*Einbildungskraft*): 26, 31, 58, 60, 64, 74, 75, 88, 201, 204, 275, 277-280, 283, 302, 303, 306, 308, 311.

Impulso para o Eu (*Trieb zum Ich/Trieb Ich zu seyn*): 80, 120, 134, 136, 138, 139, 143, 144, 147, 148, 152, 236, 248, 253, 257, 270-272, 276, 280, 297.

Intuição intelectual (*intellektuale Anschauung*): 57, 68, 112, 115-118, 120, 125, 126, 128, 132, 133, 142-144, 149-151, 195, 234, 259.

L

Lembrança: 69, 80, 82, 87, 98, 99, 164, 171, 187, 244, 260.

Liberdade (*Freiheit*): 95, 114, 126, 146, 180, 183-185, 190, 195, 196, 207-218, 221, 230, 235, 237, 258, 275-278, 280, 282, 284-289, 306, 308.

Livremente criado (*frey Gemachtes*): 280, 282-288.

Limitado, limitação (*Begrenzung, Begrenztheit*): 33, 35, 49, 53, 62, 65-71, 73, 74, 76, 77, 80, 109, 119, 121-126, 129, 130, 133, 134, 140-142, 145, 147, 210, 212, 214, 216, 239, 243, 244, 247, 259, 300.

Linguagem (*Sprache*): 9, 12, 14, 20-33, 39, 42, 44, 50-56, 61, 69, 77, 78, 85, 88-105, 109-112, 149, 153, 181, 183, 185, 188, 208, 217, 219, 220, 223, 235, 296, 298, 307, 308, 310, 311-313.

M

Mal necessário (*nothwendiges Uebel*): 240, 244, 245, 252, 255, 259, 260, 264, 294, 307, 312.

Máximo (*Maximum*): 9, 50, 52, 53, 70, 71, 80-86, 95, 120, 122-126, 128-143, 145-153, 156, 159, 164, 174-176, 178, 186, 189, 190, 192, 194, 197, 221, 263, 277, 281-283, 286, 303.

Metáfora, metafórico, metaforização (*Metapher*): 30, 31, 73, 75, 91-102, 107, 150, 259, 297, 298.

Mínimo (*Minimum*): 6, 23, 80-86, 88, 122-124, 126, 127, 129-142, 148, 150, 152, 153, 186, 189, 190, 192, 193, 197, 221, 233, 281-283, 286, 289.

Morte (*Tod*): 1, 2, 5, 7, 13, 138, 202, 279, 289-294, 296, 299-301, 310.

N

Não-Eu (*Nicht Ich*): 56-68, 70-74, 77, 78, 148, 161, 195, 196, 216, 298, 300, 303.

Necessidade (*Notwendigkeit*): 7, 11, 13, 28, 29, 32, 40, 41, 46-49, 52, 54, 55, 57, 60, 62, 64, 67, 70, 77, 79, 80, 87, 88, 90, 94, 100, 106, 109, 110, 121, 123, 126, 156-159, 177, 185, 187, 190, 191, 201, 204, 210, 212, 213, 215-217, 220, 229-238, 240, 243, 250, 252, 254-256, 259-261, 271-273, 274, 275, 281, 287, 291, 293, 310.

Novelo (*Knäuel*): 261.

O

Oposição (*Entgegensetzung*): 8, 41, 59, 60, 62, 105, 107, 139, 141, 148, 154-160, 172, 177, 183, 184, 188-192, 194, 195, 213, 216, 221, 247, 254, 255, 265, 271, 272, 281.

Origem (*Ursprung*): 5, 6, 11-13, 21, 38, 45, 55, 61, 82, 84-87, 89, 92, 99, 101, 117, 119, 120, 123, 124, 127, 130, 134-141, 150, 155, 170, 190, 191, 194, 195, 198, 220, 223-226, 228-243, 245-250, 252-255, 257, 259, 261, 263, 271-276, 278-280, 282-284, 287, 289, 290, 293, 295, 296, 298, 300, 303, 305, 307, 308, 310, 311.

Oscilação (*Schweben*): 24, 44, 48, 51, 58, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 74, 75, 107-109, 110, 195, 233, 259-261, 276, 278, 279, 285, 290, 292, 293, 295.

P

Pecado (*Sünde*): 51, 244, 312.

Pedra filosofal (*Stein der Weisen*): 247, 259, 261, 274.

Perfeição, perfectibilização

(*Vollkommenheit, Vervollkommnung*): 28, 84-87, 88, 102, 103, 201, 210, 237, 247, 272, 298.

Poesia, poético, poiético (*Poesie*): 1, 3, 4, 8, 9, 14, 15-18, 107, 110, 111, 305-307, 309-313.

Polaridade (*Polarität*): 142, 149, 152, 158, 164, 180, 196, 285, 290.

Prático (*praktisch*): 20, 24, 34, 39, 40, 42, 43, 46-49, 51-57, 69, 74-78, 84, 88, 259.

Princípio absoluto (*absolutes Prinzip/ absolutes Grundsatz*): 8, 9, 11, 20-22, 24, 25, 27, 28, 30, 32, 38-42, 44, 45, 48, 49, 52-56, 69, 74, 76-80, 84, 86, 88, 89-93, 96, 98-101, 185, 220, 221, 223, 244, 247, 261-266, 269-272, 274-276, 278, 280, 284.

Princípio da consciência (*Prinzip der Bewußtseyn*): 29, 37, 39-53, 55, 77.

Q

Quadrado (*Quadrat*): 168, 259.

Quiliasmo (*Quietismus*): 104.

R

Razão (*Vernunft*): 18, 20-22, 25, 26, 32, 41, 43, 48, 49, 57, 88, 102-105, 148, 208, 213, 237, 252, 259, 261, 267, 277, 293, 294.

Real, realidade (*Realität, Wirklichkeit*): 10, 42-44, 46-48, 51, 55, 61, 62, 70-72, 75, 79, 80, 82, 83, 87, 116, 128, 130, 131, 133-139, 141, 150, 170, 172-176, 178-184, 186-189, 191-195, 197-201, 205-207, 209, 214, 217, 226-233, 235, 238,

242, 254, 256, 259, 260, 271, 277, 289, 291, 293, 299, 304, 305.

Recíproco, reciprocidade (*Wechselwirkung*): 10, 11, 31, 49, 52, 54, 65, 67, 68, 73, 83, 100, 101, 106, 107, 109, 110, 112, 115-118, 127, 130, 132, 136-138, 144, 146, 147, 150, 152, 154, 157, 159-168, 170-172, 175-181, 186, 200, 203, 205, 238, 252, 291, 303.

Reflexão (*Reflexion*): 3, 7, 11, 12, 15, 17-19, 28, 29, 37, 45-50, 52, 55, 57-63, 65-67, 105-107, 112-193, 195-201, 203-207, 209, 211, 213-215, 220, 221, 223-225, 230-238, 241, 242, 244, 248-251, 252, 259, 262, 276, 280-282, 284, 290, 293-296, 299, 306, 307.

Representação (*Vorstellung*): 26, 27, 29, 40, 50-52, 56, 263, 268, 269.

S

Sentimento (*Gefühl*): 11, 12, 18, 32, 33, 49, 55, 59-63, 65-67, 72, 73, 76-85, 88, 105, 112-193, 195-201, 203-209, 212, 213, 217, 212, 223, 230, 232-242, 249-252, 255, 260, 262, 276, 280-282, 284, 290, 296, 307.

Sintético (*synthetisch*): 52, 53, 55, 57, 116, 132, 261, 270-275, 277, 282, 284, 285.

Sistema, sistematização (*System*): 69, 71, 77, 78, 84-87, 89-94, 96-105, 107-110, 157, 185, 212, 220, 221, 235, 240, 244, 246, 268, 276, 280.

Suicídio (*Selbsttod/Selbsttötung*): 293, 297.

T

Teorético (*theoretisch*): 20, 24, 34, 39 40, 42-49, 51-58, 68, 74, 75, 77, 78, 88.

Teoria/doutrina dos contrários: 11, 262, 264, 274, 302, 306.

U

União na desunião: 85, 149, 163, 176, 179-182, 185, 189, 191-194, 197-199, 201, 205-207, 211, 213, 264, 273, 274, 286, 287, 306.

Um e dividido (*eins und geteilt*): 146, 154, 160, 183, 222.

V

Visão: 9, 54, 64, 65, 68, 73, 107, 119, 121, 125, 130, 132, 138, 140, 149, 150, 156-158, 160-164, 166-168, 170-177, 185, 187, 188, 190, 191, 195, 199, 207, 209, 210, 217, 221, 224, 239, 242, 249, 254, 256, 268, 271, 272, 281, 303.

Vida (*Leben*): 1, 3, 7, 8, 10, 11, 15, 17, 18, 20, 30, 31-36, 51, 59, 60, 79, 88, 89, 101, 105, 107-113, 118, 124, 141, 142, 179, 180, 183, 201, 205, 206, 215, 221, 222, 224, 226-231, 236, 237, 238, 242, 263, 287-296, 298-300, 302-306, 308, 310-313.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ERHARD, Johann Benjamin, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, hrsg. von Hellmut G. Haasis, München, Carl Hanser Verlag, 1970.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Fichtes Werke*, 11 Bde., hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012.

FUCHS, Erich; LAUTH, Reinhard; SCHIECHE, Walter (Hrsg.), *Fichte im Gespräch* (6 Bde.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978.

FÜLLEBORN, Georg Gustav (Hrsg.), *Beyträgen zur Geschichte der Philosophie*, Jena und Leipzig, bey Friedrich Fromann, 1791-1799.

HAMANN, Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, hrsg. von Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart, Reclam Verlag, 1998.

HEGEL, G. W. F., *Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, red. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

HEGEL, G. W. F., *Briefe von und an Hegel* (3Bde.), hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin, Akademie-Verlag, 1970.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe* (6 Bde.), hrsg. von Friedrich Beissner, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966-1969.

HUMBOLDT, Wilhelm von, *Werke* (5 Bde.), hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1969.

NIETHAMMER, Friedrich Immanuel, *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis*, hrsg. von Wilhelm Baum, Turia + Kant, Wien, 1995.

NOVALIS, *Schriften. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel (3 Bde.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart, 1960.

NOVALIS, *Schriften, Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses*. Hrsg. von E. Heilborn. 2 Theile in 3 Bänden. Berlin, 1901.

NOVALIS, *Schriften*. Hrsg. von J. Minor, 4 Bde. Jena, 1907. 2 Aufl. 1923.

OESCH, Martin (Hrsg.), *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes (1794-1804)*, Würzburg, Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann, 1987.

Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten, hrsg. von F. I. Niethammer und J. G. Fichte, bey Christian Ernst Gabler, Jena u. Leipzig, 1795-1800.

REINHOLD, Karl Leonhard, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (2 Bde.), hrsg. von Faustino Fabianelli, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

REINHOLD, Karl Leonhard, *Über das Fundament des Philosophischen Wissens/ Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von Wolfgang H. Schrader, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.

SCHELLING, F. W. J., *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, hrsg. von Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

SCHELLING, F. W. J., *Ideias para uma filosofia da natureza*, trad. Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

SCHLEGEL, Friedrich, *Kritische Schriften*, hrsg. von Wolfdietrich Rasch, München, Carl Hanser Verlag, 1964.

SCHULZE, Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, hrsg. von Kant-Gesellschaft, Reuther & Reichard, Berlin, 1911.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

IDEALISMO E ROMANTISMO. FILOSOFIA DE PRINCÍPIOS

BAUM, Wilhelm, «Der Klagenfurter Herbert-Kreis zwischen Aufklärung und Romantik», in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 50, No. 197 (3), Le Premier Romantisme Allemande (1796) (Septembre 1996), pp. 483-514.

BEISER, Frederick C., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, 2008.

FRANK, Manfred, ›Unendliche Annäherung‹. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.

FRANK, Manfred, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

FRANK, Manfred, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

FRANK, Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, transl. by Elizabeth Millan-Zaibert, New York, SUNY Press, 2004.

HARTMANN, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1. Teil, Berlin, Leipzig 1923.

HENRICH, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena (1790-1794), 2 Bde., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

HENRICH, Dieter, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.

JAESCHKE, Walter; ARNDT, Andreas (Hrsg.), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft. 1785-1845*, C. H. Beck, 2012.

REINHOLD

BONDELI, Martin, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt, Klostermann, 1995.

BONDELI, Martin; SCHRADER, W. H. (Hrsg.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Amsterdam, Rodopi, 2003.

BONDELI, Martin; LAZZARI, Alessandro (Hrsg.), *Philosophie ohne Beinamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken C.L. Reinholds*, Basel, Schwabe-Verlag, 2003.

BONDELI, Martin, «Zu Fichtes Kritik an Reinholds ‘empirischem’ Satz des Bewußtseins», *Fichte-Studien* 9, pp. 199-213, 1997.

BREAZEALE, Daniel, «Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's ‘Elementary Philosophy’», in *Review of Metaphysics* 35, pp. 785–821, 1982.

BREAZEALE, Daniel, «Putting Doubt in its Place: Karl Leonhard Reinhold on the Relationship between Philosophical Skepticism and Transcendental Idealism», in *The Skeptical Tradition around 1800*, J. van der Zande and R. H. Popkin (eds.), Dordrecht, Kluwer, pp. 119–32, 1998.

CLOEREN, Hermann-Joseph, «Philosophie als Sprachkritik bei K. L. Reinhold. Interpretative Bemerkungen zu seiner Spätphilosophie», in *Kant-Studien* 63, pp. 225-36, 1972.

FABIANELLI, Faustino (Hrsg.), *Die zeitgenössischen Rezensionen der Elementarphilosophie K. L. Reinholds*, Hildesheim, Olms, 2003.

KLEMMT, Alfred, *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 1958.

LAUTH, Reinhard (Hrsg.), *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold*, Bonn, Bouvier, 1974.

SCHRADER, Wolfgang H., «Philosophie als System — Reinhold und Fichte», in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Klaus Hammacher und Albert Mues (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 331–342, 1979.

SCHÖNBORN, Alexander von, «Fichte und Reinhold über die Begrenzung der Philosophie», in *Fichte-Studien* 9, pp. 241-55, 1997.

SELLING, Magnus, *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. I. Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang*, Lund, Olsen, 1938.

FICHTE

BARBARIC, D., «Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache», in *Fichte-Studien* 19, pp. 213-222, 2002.

BAUMANN, Peter. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier, 1974.

BREAZEALE, Daniel, «Fichte's "Aenesidemus" Review and the Transformation of German Idealism», in *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mar., 1981), pp. 545-568.

BREAZEALE, Daniel. *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Amsterdam, Rodopi, 2010.

DE PASCALE, C., «Das Problem der Vereinigung: intellektuale Anschauung und produktive Einbildungskraft», in *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, hrsg. von Erich Fuchs und I. Radrizzani, Neuried, 1996.

FINCHAM, R., «The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer», in *Pli. The Warwick Journal of Philosophy* 10, pp. 96-126, 2000.

HENRICH, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967; trans. by David Lachterman, "Fichte's Original Insight," in *Contemporary German Philosophy*, 1 (1982), 15-52.

JANKE, Wolfgang, *Fichte: Sein und Reflexion—Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, de Gruyter, 1970.

JANKE, Wolfgang, *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, New York, de Gruyter, 1993.

KLOTZ, C., «Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)», in *Fichte-Studien* 7, pp. 27-48, 1995.

KREUZER, J., «Vom Ich zur Sprache. Fichte und Hölderlin», in *Fichte-Studien* 19, pp. 185-198, 2002.

LAZZARI, A., «Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes "Aenesidemus"», in *Fichte-Studien* 9, pp. 181-196, 1997.

LINK, Hannelore, «Zur Fichte-Rezeption in der Frühromantik». In: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, hrsg. von Richard Brinkmann, Stuttgart

(Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Sonderband), S. 355-368, 1978.

LOHMANN, P., *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* (Diss. Siegen), Amsterdam, New York, «Fichte-Studien Supplementa» Bd. 18, 2004.

MARÍN, V. S., «Reflexiones acerca del papel de las "Eigne Meditationen" para la formación del sistema transcendental de Fichte», in *Daimon, Revista de Filosofía* 9, pp. 39-49, 1994.

MITTMANN, J.-P., «Vom sprachlichen Zugang zum Absoluten», in *Philosophische Rundschau* 44, pp. 64-73, 1997.

PAREYSON, Luigi, *Fichte. Il sistema della libertà*, 2nd ed., Milan, Mursia, 1976.

PICHÉ, C., «Fichte's Debate with Reinhold in 1793. The Doctrine of Drives and the Problem of Freedom», in *Ahlers*, pp. 263-285, 2004.

RAMETTA, Gaetano, «Satz und Grund. Der Anfang der Philosophie bei Fichte mit Bezugnahme auf die Werke BWL und GWL», in *Fichte-Studien*, 9, pp. 127-139, 1997.

SCHICK, F., «Die Rolle des Gefühls in der Genese des Bewußtseins. Überlegungen zu Hegel und Fichte», in *Fichte-Studien* 11, pp. 331-349, 1997.

SCHWABE, Ulrich, *Individuelles und Transindividuelles Ich. Die Selbstindividuation reiner Subjectivität und Fichtes Wissenschaftslehre*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.

SÖREN, T., «Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte», in *Fichte-Studien* 10, pp. 17-33, 1997.

WILDFEUER, Armin G., *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1999.

FILOSOFIA DE NOVALIS. «FICHTE-STUDIEN»

BOOS, Roman, *Novalis und Fichte*, R.G. Zbinden & Co. Basel, 195?

CARLSSON, A., *Die Fragmente des Novalis*, Basel, 1939.

DILTHEY, Wilhelm, «Novalis», in *Preußische Jahrbücher* 15, pp. 596-650, 1865. Novamente publicado in Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing –*

Goethe – Novalis – Hölderlin, Göttingen 1965 (Kleine Vandenhoeck-Reihe), pp. 187-241.

DUMONT, AUGUSTIN, *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis: théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*, Diss. Grenoble, Millon, 2012.

FLICKENSCHILD, Ursula, *Novalis' Begegnung mit Fichte und Hemsterhuis*. Diss. Kiel, 1947.

FRANK, Esther, *Friederich [sic!] von Hardenbergs (Novalis) philosophische Anschauungen*. Diss. Köln 1921.

FRANK, Manfred; KURZ, Gerhard, «Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka», in *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, hrsg. von Herbert Anton, Bernhard Gajek und Peter Pfaff. Heidelberg, pp. 75-92, 1977.

FRANK, Manfred, «Intellectuelle Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/ Novalis», in *Die Aktualität der Frühromantik*. 23 Internationale Novalis-Bibliographie Bd. 3., hrsg. von Ernst Behler und Jochen Hörisch, Paderborn, München, Wien, Zürich, pp. 96-126, 1987.

FRANK, Manfred, «Von der Grundsatz-Kritik zur freien Erfindung. Die ästhetische Wendung in den »Fichte-Studien« und ihr konstellatorisches Umfeld», in *Athenäum* 8, 1998, pp. 75-95.

FRANK, Manfred, «La fin de la philosophie et la mission de l'art: le tournant esthétique de von Hardenberg (Novalis) dans les 'Études sur Fichte'», in *End of Art - Endings in Art* / Gerhard Seel., pp. 206-235, 2006.

FRIEDEL, Egon, *Novalis als Philosoph*, München, 1904

GABEL, Martin, *Überlegungen zum Erkenntnisbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und in den Fichte-Studien des Novalis*, München, Grin Verlag, 2013.

GAIER, Ulrich, *Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition*, Max Niemeyer, Tübingen, 1970.

HAERING, Theodor, *Novalis als Philosoph*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954.

HANNAH, Richard, *The Fichtean Dynamic of Novalis' Poetics*. Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, Stanford German Studies, Bd. 17, 1981.

HARDENBERG, Karl von, «Lebensbeschreibung seines Bruders Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis)». Murnau 1940 (Des Bücherfreundes Fahrten ins Blaue, Bd. 30).

HAUSSMANN, J. F., «German estimates of Novalis 1800-1850», in *Modern Philology*, Vol. 9, No. 3, (Jan. 1912), pp. 399-415, University of Chicago Press.

HAUSSMANN, J. F., «Die Deutsche Kritik über Novalis von 1850-1900», in *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 12, No. 2 (Apr. 1913), pp. 211-244, University of Illinois Press.

HÜHN, Lore, «Das Schweben der Einbildungskraft. Zur frühromantischen Überbietung Fichtes», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70, pp. 569-599, 1996.

IMLE, F., Novalis. *Seine philosophische Weltanschauung*, Paderborn, 1928.

ITÔ, Kazuhiko, «Absolutes Werden und sehnsuchtsvoller Geist. Dichterische Haltung bei Hölderlin und Novalis und Fichtes Ich-Philosophie». In: *Keisei* (Tokio) 38, pp. 1-18, 1974.

JONES. Kristin Alise, *Revitalizing Romanticism: Novalis' Fichte Studien and the Philosophy of Organic Nonclosure*, Diss. Harvard University, 2013.

JUST, August Coelestin, «Friedrich von Hardenberg», in *Nekrolog der Teutschen für das neunzehnte Jahrhundert*, hrsg. von Friedrich Schlichtegroll. Bd. 4, Gotha, pp. 187-241, 1805.

KLUCKHOHN, Paul, «Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und seine Schriften». In *Novalis. Schriften*, 1929, Bd. I, S. 9-80. Wieder u.d.T.: Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung in *Novalis. Schriften*, 1960ff., Bd. I, S. 1-67.

KOCH, Helmut, *Der philosophische Stil des Novalis*. Diss. Münster, 1971.

KRÜGER, Manfred, *Novalis. Wege zu höherem Bewusstsein*, Stuttgart, Freies Geistesleben, 2008.

LEWIS, Leta Jane, «Novalis and the Fichtean Absolute», in *The German Quarterly*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 1962), pp. 464-474.

LICHTENBERGER, Henri, «Les Sources de la Pensée de Novalis». In: *Revue germanique* 7, S. 513-535, 1911.

LICHTENBERGER, Henri, *Novalis*, Paris 1912.

LOHEIDE, Bernward, *Fichte Und Novalis: Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs* (Fichte-Studien-Supplementa 13), Amsterdam – Atlanta, 2000.

LOHEIDE, Bernward, «Artistisches Fichtisieren: Zur Höheren Wissenschaftslehre bei Novalis», in *Fichte-Studien* 19, pp. 109-123, 2002.

LUKÁCS, Georg, «Zur romantischen Lebensphilosophie: Novalis», in G.L.: *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, pp. 93-117. Nachdruck Neuwied 1971 (Sammlung Luchterhand, Bd. 21).

MOLNÁR, Géza von, *Romantic Vision, Ethical Context. Novalis and Artistic Autonomy*, Vol. 39, University of Minnesota Press, 1987.

MOLNÁR, Géza von, *Novalis' ›Fichte Studies‹. The Foundations of his Aesthetics*. The Hague, Paris (Stanford Studies in Germanics and Slavics, Bd. 7), 1970.

MÜLLER-SEIDEL, Walther, «Probleme neuerer Novalis-Forschung», in *GRM*, 34. Band, pp. 274-292, 1953.

NASSAR, Dalia, «Reality Through Illusion: Presenting the Absolute In Novalis», in *Idealistic Studies*: Vol. 36, Issue 1, pp. 27-45, 2006.

NASSAR, Dalia, «Interpreting Novalis' 'Fichte-Studien'», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84 (3), pp. 315-341, 2010.

Novalis in Zeugnissen seiner Zeitgenossen Friedrich Schlegel, Karl von Hardenberg, Ludwig Tieck, August Coelestin Just. Nachwort von Heinz Ritter. Stuttgart 1973 (Denken – Schauen – Sinnen, Bd. 43/44).

PANNO, Giovanni, *Movimento della relazione e Schweben nelle Fichte Studien di Novalis*, Imprimatur, 2007.

PIXBERG, Hermann, *Novalis als Naturphilosoph*, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1928.

PUJO, Maurice, «La Philosophie de Novalis», in *L'Art et la Vie*, Juni 1893, S. 288-297.

RAMETTA, Gaetano, «Novalis, Fichte und die Wissenschaftslehre Nova Methodo», in *Fichte-Studien*, 16, pp. 433-452, 1999.

RÜHLING, Frank, *Friedrich von Hardenbergs Auseinandersetzung mit der kritischen Transzendentalphilosophie. Aspekte eines Realitätsbegriffes in den ›Fichte-Studien‹*. Diss. Jena 1995.

SCHÄLLIBAUM, Urs, *Macht und Möglichkeit: Konzeptionen von Sein-Können im Ausgang von Hölderlin und Novalis*, Passagen, Wien, 2013.

SCHEFER, Olivier, «Les ›Fichte-Studien‹ de Novalis et la ›Tathandlung‹, à l'épreuve de la transcendance», in *Les études philosophiques*, N. 1, pp. 55-74, 2000.

SCHMIDT, W., «Fichtes Einfluß auf die ältere Romantik», in *Euphorion* 20, 1913, pp. 435-458, e 21, 1914, pp. 647-681.

SCHUBART, A., *Novalis' Leben, Dichten und Denken. Auf Grund neuerer Publikationen im Zusammenhang dargestellt*. Gütersloh, 1887.

SEPASGOSARIAN, Wilhelmine M., *Der ›Tod‹ als romantisierendes Prinzip des Lebens: eine systematische Auseinandersetzung mit der Todesproblematik im Leben und Werk des Novalis (Friedrich von Hardenberg)*. Frankfurt am Main, 1991.

SIMON, Heinrich, *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*. Heidelberg, 1906.

SOBTZYK, Erich, *Novalis und Fichte*. Diss. Breslau 1942.

STANCHINA, Gabriella, *Il limite generante: analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Milano, 2002.

TILLIETTE, Xavier, «Novalis le Philosophe», in *Archives de Philosophie*, Vol. 22, No. 4 (Octobre-Décembre 1959), pp. 605-620.

TOKARZEWSKA, M., «Bewußtsein, Sprache und Individualität. Zu Novalis Auseinandersetzung mit Fichte», in *Convivium, Germanistisches Jahrbuch*, Polen, Bonn, pp. 177-191, 2002.

VERCELLONE, Federico, «Autocoscienza, immaginazione e temporalità nelle Fichte-Studien di Novalis», Mursia, 1993.

WAIBEL, Violetta, «“Filosofiren muss eine eigne Art von Denken seyn“. Zu Hardenbergs Fichte-Studien», in *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der Klassischen*, hrsg. von Birgit Sandkaulen, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 59-90, 2006.

WAIBEL, Violetta, «Innres, äußres Organ: Das Problem der Gemeinschaft von Seele und Körper in den Fichte-Studien Friedrich von Hardenbergs», in *Athenäum* 10, 2000, pp. 159-181.

WALLWITZ, Georg Graf von, «Über den Begriff des Absoluten bei Novalis», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 71, pp. 421-436, 1997.

NOVALIS. LANGUAGE, METÁFORA, POESIA

ASMUTH, C., «“Das Schweben ist der Quell aller Realität“. Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die produktive Einbildungskraft», in *Ahlens* pp. 349-373, 2004.

BÄR, Jochen, A., *Sprachreflexion der deutschen Frühromantik: Konzepte Zwischen Universalpoesie und grammatischem Kosmopolitismus*, De Gruyter, Berlin, New York, 1999.

DICK, Manfred, *Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis*, Bonn, 1967 (Mainzer Philosophische Forschungen, Bd. 7).

FAUTECK, Heinrich, *Die Sprachtheorie Fr. von Hardenbergs (Novalis)*, Berlin, 1940.

JÄGER, Hans-Peter, *Hölderlin – Novalis. Grenzen der Sprache*. Zürich, 1949.

JANKE, Wolfgang, «Enttönter Gesang – Sprache und Wahrheit in den Fichte-Studien des Novalis», in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, hrsg. von Klaus Hammacher und Albert Mues. Stuttgart, Bad Cannstatt, S. 168-203, 1979.

KIEHM, F., «Der Begriff der Sprache bei Novalis», in *Revue des langues vivantes* 33, pp. 599-606, 1967.

KUHN, Hugo, «Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 5, 1950/51, pp. 161-178 e pp. 358-385.

KÜSTER, Bernd, «Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik». Königstein/Ts., 1979 (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 185).

LOHSE, Nikolaus, *Dichtung und Theorie. Der Entwurf einer dichterischen Transzendentalpoetik in den Fragmenten des Novalis*, Heidelberg, 1988 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 3. F. Bd. 81).

MÄHL, Hans-Joachim, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg, 1965.

PFEFFERKORN, Kristin: *Novalis, A Romantic's Theory of Language and Poetry*, New Haven, Connecticut, 1988.

STRIEDTER, Jury, *Die Fragmente des Novalis als »Präfigurationen« seiner Dichtung*. Diss. Heidelberg 1953. Edição München 1985.

STRUZEK-KRÄHENBÜHL, Franziska, *Theorie der Sprache bei Novalis*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2009.

